Michael Frey

Materialität und Sozialität des selbstbewussten Subjekts

Meiner

Frey

Materialität und Sozialität des selbstbewussten Subjekts

Michael Frey

Materialität und Sozialität des selbstbewussten Subjekts

Die Subjektivität des denkenden Lebewesens und sein Widerspruch

Meiner



DOI: https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4359-1

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.
ISBN 978-3-7873-4358-4
ISBN eBook (PDF) 978-3-7873-4359-1

Diese Publikation wurde unterstützt durch das LeipzigLab und den
Open-Access-Publikationsfonds der Universität Leipzig.
Affiliation: Universität Leipzig / Fakultät für Sozialwissenschaften
und Philosophie / Institut für Philosophie

Umschlaggestaltung: Andrea Pieper, Hamburg
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg. Druck und Bindung:
Books on Demand GmbH, Norderstedt
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier
Printed in Germany

Inhalt

»Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. [...] In dem Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zu dem Verhältnis, und in dem Verhältnis zum Verhältnis [...]. Verhält dagegen das Verhältnis sich zu sich selbst, so ist dies Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst. Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß entweder sich selbst gesetzt haben, oder durch ein Andres gesetzt sein. Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Andres gesetzt, so ist das Verhältnis freilich das Dritte, aber dies Verhältnis, dies Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu demjenigen, welches das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein solches abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern sich verhält.«

(Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*)

»Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein ζῷον πολιτικόν nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelten Einzelnen außerhalb der Gesellschaft – eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagnen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt – ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne *zusammen* lebende und zusammen sprechende Individuen. Es ist sich dabei nicht länger aufzuhalten. Der Punkt wäre gar nicht zu berühren, wenn die Fadaise, die bei den Leuten des 18. Jahrhunderts Sinn und Verstand hatte, von Bastiat, Carey, Proudhon etc. nicht wieder ernsthaft mitten in die modernste Ökonomie hereingezogen würde.«

(Marx, »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie«)

Einleitung

Das menschliche Leben ist grundlegend durch ein Bewusstsein davon charakterisiert, dass der Mensch sich in verschiedener Gestalt verwirklicht. Dieses Bewusstsein ist tief im Bewusstsein seiner selbst, in seinem Selbstbewusstsein also, verankert. Denn, wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden soll, kann ein Subjekt nur dadurch ein adäquates Bewusstsein seiner selbst haben, dass es sich in Differenz zu anderen gleichermaßen selbstbewussten Subjekten begreift. Darin kommt ein Bewusstsein zur Geltung, dass ich als einzelner Mensch, als Individuum, *so* bin, mein Mitmensch hingegen *anders* und wir beide trotzdem *gleich* – nämlich Mensch. Der Mensch weiß notwendig um seine eigene Pluralität und nur dadurch kann er um seine Individualität wissen. Das Bewusstsein, das ein einzelner Mensch von sich selbst als partikularem Individuum hat, enthält also notwendig das Verhältnis zu anderen Menschen, die auf eine andere Art und Weise leben als er selbst. In diesem Bewusstsein verwirklicht sich, wie gezeigt werden soll, der Anspruch des selbstbewussten Subjekts, letzte Quelle dessen zu sein, was es tut. Es weiß, dass es selbst bestimmen kann, was zu tun und wie zu leben für es allgemein richtig ist. Es weiß, dass es frei ist.

Fragestellung

Die Begriffe »Freiheit« und »Individuum« – oder genauer »Freiheit des individuellen selbstbewussten Subjekts« – sind wesentlich für die Moderne.[1] Sie bilden das Rückgrat des modernen Denkens. *Doch Freiheit wovon und Freiheit*

[1] Vgl. etwa Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, S. 43; Menke, »Autonomie und Befreiung«. Vgl. insbesondere auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124 A: »Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen* Zeit. [...] Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums usf., – alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die teils im folgenden als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervortun werden, teils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaften und der Philosophie auftreten. – Dies Prinzip der Besonderheit ist nun allerdings ein Moment des Gegensatzes und zunächst wenigstens *ebensowohl* identisch mit dem Allgemeinen als unterschieden von ihm. Die abstrakte Reflexion fixiert aber dies Moment in seinem Unterschiede und Entgegenset-

wozu? Ist es die Freiheit von einem Staat, von traditionellen Strukturen der Herrschaft? Ist es die Freiheit von der Gesellschaft, in der man lebt, oder Freiheit von normativen Prinzipien, die das gesellschaftliche Leben betreffender Individuen bestimmen? Ist es die Freiheit, das zu tun, was man begehrt, die Freiheit, willkürlich zu entscheiden, was man tut? »Freiheit«, »Freiheit des individuellen selbstbewussten Subjekts«, ist ein grundlegend umstrittener Begriff im modernen Denken.[2]

Abstrakt betrachtet ist Freiheit *eine spezifische Weise*, ein Subjekt zu sein, ein Subjekt von Bestimmungen. Dies sind Beispiele von Bestimmungen eines Subjekts: Subjekt S tut φ, Subjekt S folgt der Norm N oder Subjekt S hat ein Recht, φ zu tun – wobei die Verbalphrasen »tut φ«, »folgt der Norm N« und »hat ein Recht φ zu tun« Bestimmungen des Subjekts ausdrücken. Ein Subjekt ist nun frei in einer spezifischen Hinsicht, wenn die betreffende Bestimmung *nicht von außen* kommt, sondern *vom und durch das Subjekt selbst* etabliert wird. Ich bin frei, wenn das, was ich tue, oder das, was ich bin, durch mich selbst erfordert ist und nicht durch eine externe Kraft oder ein gegebenes Prinzip, das mich dazu zwingt. Ein Subjekt ist dann und nur dann frei, wenn es selbst die Quelle der betreffenden Bestimmung ist. Freiheit ist eine spezifische Weise, ein Subjekt zu sein – nämlich selbst Quelle der eigenen Bestimmungen zu sein. Abstrakt betrachtet ist Freiheit also die Freiheit von Bestimmungen, die von außen kommen, und damit ist es die Freiheit, sich selbst zu bestimmen, das heißt, selbstbestimmt zu sein. Freiheit ist Selbstbestimmung. Durch diese Überlegung wird also deutlich, wovon und wozu Freiheit Freiheit ist.

zung gegen das Allgemeine und bringt so eine Ansicht der Moralität hervor, daß diese nur als feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung perenniere – die Forderung ›mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebeut‹.« Die hier erwähnte »abstrakte Reflexion«, die verkennt, dass die Besonderheit des Subjekts »nun allerdings ein Moment des Gegensatzes und zunächst wenigstens *ebensowohl* identisch mit dem Allgemeinen als unterschieden von ihm« ist, ist also ein Denken, das den Grundgedanken der »modernen Zeit« missversteht. Diese abstrakte Reflexion, die die Besonderheit des Subjekts der Allgemeinheit der Geschichte, einer Gesellschaft oder eines Staates strikt entgegensetzt, ist also *der grundlegende Irrtum* der Moderne, der das moderne Denken stets in Dunkelheit und Verwirrung zurückzuwerfen droht. Diesen Irrtum auszuräumen und zu bekämpfen, ist deswegen eine Hauptaufgabe des modernen Denkens. (Für eine weitere Vertiefung dieser Problematik siehe Addendum.)

[2] Dieser und der nächste Absatz sind die deutsche Übersetzung der entsprechenden Passage in einem von mir verfassten Aufsatz zur Frage, ob es möglich ist, Freiheit gemäß einer kontraktualistischen Auffassung zu verstehen. Vgl. dazu Frey, »Relational Subjectivity. Private Language and the Paradox of Recognition«. Die vorliegende Arbeit untersucht im Gegensatz dazu, ob es möglich ist, Freiheit gemäß einem kantianischen Konstitutivismus zu verstehen.

»Freiheit des individuellen selbstbewussten Subjekts« ist aber ein grundlegend umstrittener Begriff des modernen Denkens. Konkret über den Begriff der Freiheit nachzudenken, heißt letztlich darüber nachzudenken, wie ein Subjekt tatsächlich entscheiden kann, was es tut und wer es ist. Es ist die Frage danach, ob das individuelle selbstbewusste Subjekt selbst entscheiden kann, welche Bestimmungen seiner selbst es verwirklicht oder verwirklichen soll. Doch wie kann es das tun? Was also ist das Prinzip seiner Entscheidung? Worin besteht der logische Charakter seiner Tätigkeit der Entscheidung? Kann es tatsächlich selbst Quelle der Entscheidung dessen sein, was es tut und wer es ist? Kann es sich tatsächlich selbst bestimmen? Auf diese Fragen sind nun verschiedene Antwortversuche denkbar.

Freiheit kann etwa als eine Entscheidung begriffen werden, die das Subjekt auf der Grundlage seiner subjektiven Präferenzen, auf der Grundlage seines unmittelbaren Begehrens, das heißt auf der Grundlage seiner Lust, trifft. Dies ist eine empiristisch-emotivistische Erläuterung der Freiheit: Das Subjekt ist frei, wenn es das tun oder sein kann, worauf es Lust hat, das heißt das, was es unmittelbar zu tun oder zu sein begehrt. Freiheit kann aber im Gegensatz zu dieser Erläuterung auch als eine Entscheidung begriffen werden, die aus einer rationalen Präferenz- und Mittelabwägung resultiert. Dies ist eine instrumentell-rationalistische Erläuterung der Freiheit: Das Subjekt ist frei, wenn das, was es tut oder ist, durch einen Prozess des Überlegens vermittelt ist, der gemäß bestimmten rationalen oder instrumentellen Prinzipien vollzogen wird. Erst so kann das Subjekt wirklich selbst bestimmen, was es tut und wer es ist. Denn ein Subjekt, das vollkommen unmittelbar seinem Begehren gehorcht, vollzieht seine Tätigkeit aus reiner Willkür, womit seine Entscheidung jeden Augenblick wieder revidiert werden und sich so unmöglich stabil über einen weiteren Zeithorizont hinweg erstrecken kann. Überlegungen bezüglich seiner Zukunft können für seine Entscheidung nur bedingt eine Rolle spielen, wenn das Prinzip der freien Entscheidung das unmittelbare Begehren ist. Seine Entscheidung und die daraus resultierende Bestimmung seiner selbst ist dann hochgradig ephemer. Die empiristisch-emotivistische und die instrumentell-rationalistische Auffassung unterscheiden sich also grundlegend voneinander. Doch sie kommen darin überein, dass ein einzelnes Subjekt völlig isoliert von anderen Subjekten die Quelle der Entscheidung sein muss, wenn sie frei sein soll. Das Prinzip seiner Entscheidung muss alleine in ihm selbst liegen. Es sind also Gestalten eines Atomismus bezüglich der Frage, wie selbstbestimmte Subjektivität zu verstehen ist.

Wenn Freiheit als eine Entscheidung begriffen wird, durch die ein Individuum letztlich völlig isoliert von anderen Subjekten festlegt, was es tut und wer es ist, dann erscheinen gesellschaftliche Normen und Institutionen not-

wendig als eine Einschränkung oder ein Hindernis der persönlichen Freiheit. Sie können das Subjekt dazu nötigen, etwas zu tun, was es aus einer freien Entscheidung heraus nicht tun würde. Auf der Grundlage einer solchermaßen atomistischen Auffassung von Freiheit kann man deswegen nun bestrebt sein, den Einfluss von gesellschaftlichen Normen und Institutionen auf das einzelne Individuum auf ein Minimum zu reduzieren. Das ist ein liberaler Ansatz bezüglich der Frage, wie Freiheit umgesetzt und verwirklicht werden kann. Doch denkt man diesen Ansatz konsequent zu Ende, ergeben sich verheerende gesellschaftliche Konflikte, durch die die Subjekte wechselseitig ihre Freiheit verunmöglichen.

Eine weitere Möglichkeit, um in einer liberalen Weise Freiheit zu erläutern, besteht nun deswegen darin, zu zeigen, dass gewisse gesellschaftliche Normen notwendig sind, so dass das individuelle Subjekt überhaupt gemäß seinem Begehren oder gemäß instrumentellen Prinzipien entscheiden kann, was es tut und was es ist. Diese Normen stehen seiner Freiheit dann nicht entgegen. Sie sind vielmehr Bedingungen ihrer Möglichkeit, womit ein Subjekt dann und nur dann frei ist, wenn es seine Entscheidung, was es zu tun begehrt, unter Berücksichtigung der betreffenden Normen trifft. Diese Normen sind ihm als notwendiger Rahmen seiner Freiheit vorgegeben. Sie konstituieren seine Freiheit. Sie spezifizieren, wie es überhaupt möglich ist, dass ein individuelles Subjekt isoliert von anderen Subjekten eine freie Entscheidung trifft. Doch sie müssen als solche unspezifisch und formell sein, da sie bloß die Frage betreffen, wie Freiheit möglich ist. Sie selbst sind noch nicht wirklicher Ausdruck von Freiheit; erst die konkrete individuelle Entscheidung eines Subjekts vermittels der betreffenden Normen ist der wirkliche Ausdruck von Freiheit.

Eine weitere Möglichkeit, Freiheit so zu verstehen, dass ihr gesellschaftliche Normen (auch konkrete, materiale – das heißt nicht bloß formelle Normen) nicht entgegenstehen, stellt eine kontraktualistische Auffassung dar, der zufolge eine gesellschaftliche Norm für ein Subjekt dann und nur dann gültig ist, wenn es die Norm als Resultat einer gemeinsamen Einigung mit betreffenden anderen Subjekten begreifen kann. Es betrachtet sich so selbst als Quelle der betreffenden Normen. Eine Entscheidung ist gemäß dieser Auffassung frei, wenn das Subjekt in dem, was es ist und tut, gesellschaftlichen Normen folgt, die es aus sich selbst heraus anerkennen kann. Die kontraktualistische Auffassung ist zwar der Versuch, die Freiheit des Individuums so zu denken, dass sie nicht in Konflikt steht mit der Tatsache, dass sich das Subjekt gemäß spezifischen gesellschaftlichen Normen bestimmt. Doch auch diese Erläuterung dessen, was eine freie Entscheidung ist, ist letztlich atomistisch: Um sich mit anderen Subjekten kontraktualistisch darauf zu einigen, welche

Normen gültig sind, muss das Subjekt vor der gemeinsamen Einigung, das heißt vor dem ›Vertragsschluss‹, alleine für sich beantworten, was es tun und sein will.[3] Die gemeinsame Einigung ist bloß die nachträgliche Vermittlung verschiedener individueller Ansichten, was zu tun allgemein richtig ist.[4]

Will man verstehen, wie es möglich ist, dass ein individuelles Subjekt selbst bestimmen kann, was es tut und wer es ist, so scheint sich eine atomistische Auffassung beinahe unweigerlich aufzudrängen. Denn wie soll Selbstbestimmung anders möglich sein als durch eine Entscheidung, die das betreffende individuelle Subjekt vollständig isoliert von anderen Subjekten trifft? Ein Atomismus bezüglich selbstbestimmter Subjektivität scheint also die notwendige Grundlage eines jeden Nachdenkens darüber zu sein, was Freiheit ist. Das wird an den eben erwähnten möglichen Begriffen einer freien Entscheidung deutlich: Alle sind letztlich Gestalten des Atomismus. Sie fundieren das Prinzip einer freien Entscheidung im einzelnen Individuum, das sich in seiner freien Entscheidung letztlich vollständig losgelöst von anderen Subjekten selbst bestimmt. Wie hier jedoch ausgewiesen werden soll, ist dies nicht notwendig – es ist sogar unmöglich. Die Freiheit eines individuellen selbstbewussten Subjekts kann nicht verstanden werden, wenn wir von einer atomistischen Auffassung selbstbestimmter Subjektivität ausgehen. Freiheit muss vielmehr, wie durch die Rekonstruktion einer hegelianischen Erläuterung in Teil IV sichtbar wird, als eine genuin soziale Wirklichkeit begriffen werden. Freiheit ist nur möglich als ein spezifisches Verhältnis zweier oder mehrerer selbstbewusster Subjekte. Indem ein jeder Atomismus dies als solcher verkennt, kann unmöglich durch eine atomistische Auffassung verstanden werden, wie eine freie Entscheidung möglich ist. Das bedeutet, der Atomismus ist das fundamentale Hindernis, das ausgeräumt werden muss, wenn adäquat über Freiheit nachgedacht werden soll. Dies zu zeigen, ist eines der Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit.

Sich hinsichtlich dessen, was man tut und was man ist, an einer Norm, an einem normativen Prinzip zu orientieren, bedeutet, dass man sich aus einem Bewusstsein entscheidet, dass das, was man tut oder was man ist, allgemein richtig ist. Das Subjekt orientiert sich in seiner Entscheidung an

3 Vgl. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts*, I.6: »›Wie findet man eine Gesellschaftsform, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft dessen jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?‹ Dies ist die Hauptfrage, deren Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt.«

4 Ich zeige dies in Frey, »Relational Subjectivity. Private Language and the Paradox of Recognition«.

einem allgemeinen Maßstab dessen, was zu tun und was zu sein richtig ist. Die Freiheit des individuellen selbstbewussten Subjekts muss nun – wie auch schon die kontraktualistische Auffassung deutlich macht – nicht notwendig im Widerspruch dazu stehen, dass das Subjekt in seiner Entscheidung normativen Prinzipien folgt. Eine Entscheidung gemäß spezifischen normativen Prinzipien kann als frei verstanden werden, wenn die betreffenden normativen Prinzipien dem, was das Subjekt ist und tut, nicht äußerlich sind. Insofern es sich selbst als Quelle der betreffenden Prinzipien begreift, kann es das, was es gemäß derselben tut oder ist, also als Ausdruck seiner Freiheit betrachten. Freiheit ist gemäß dieser Auffassung Autonomie. Die Entscheidung des Subjekts stellt dann die Antwort auf die Frage danach dar, was zu tun oder was zu sein allgemein richtig ist.

In der vorliegenden Arbeit soll erläutert werden, inwiefern eine partikulare Tätigkeit, die daraus resultiert, dass das Subjekt beantwortet, was allgemein zu tun oder zu sein richtig ist, als eine autonome Tätigkeit zu begreifen ist. Es wird sich genauer zeigen, dass eine partikulare Tätigkeit φ autonom ist, wenn sie selbst als Quelle des normativen Prinzips fungiert, das die betreffende Tätigkeit im Allgemeinen hinsichtlich des Kontrasts von richtig und falsch bestimmt. Der Begriff der Autonomie ist nun aber nicht unproblematisch. Denn wie in Teil I dargestellt wird, ergibt sich aus einem zu vereinfachten Verständnis der autonomen Tätigkeit ein Paradox, das Paradox der Autonomie. Um dies aufzuzeigen, wird in Kapitel 1.1 ein minimaler Begriff der autonomen Tätigkeit eingeführt, aus dem dann das Paradox der autonomen Tätigkeit zu resultieren scheint.

Eine Tätigkeit ist autonom, wenn die Gültigkeit ihres normativen Prinzips daraus entspringt, dass das selbstbewusste Subjekt diese Norm durch seine Tätigkeit anerkennt. Das heißt, das normative Prinzip, das einer autonomen Tätigkeit entspringt, ist überhaupt erst durch die Anerkennung desselben gültig. Das Subjekt begreift seine Tätigkeit so als Quelle ihrer eigenen Richtigkeit. Die autonome Tätigkeit ist damit letzte Quelle der Gültigkeit der für sie maßgebenden Norm. Aus dieser zirkulären – oder wie es spezifischer entwickelt wird: aus der reflexiven – Struktur der autonomen Tätigkeit scheint nun das Paradox der Autonomie zu folgen (Kapitel 1.2). Denn wie kann eine einzelne, partikulare Tätigkeit Quelle ihres normativen Prinzips sein? Wie kann das, was gemessen wird, die einzelne Tätigkeit, zugleich Ursprung dessen sein, woran es gemessen wird? Eine solche Tätigkeit scheint entweder in reine Willkür zu zerfallen oder sie scheint auf ein Prinzip angewiesen zu sein, das ihr vorgängig gegeben ist. Die autonome Tätigkeit scheint also Heteronomie, das heißt ihr Gegenteil, vorauszusetzen: entweder Willkür oder die Bestimmung durch ein normatives Prinzip, das ihr äußerlich oder vorgege-

ben ist. Deshalb stellt sich am Ende von Teil I die für die vorliegende Untersuchung leitende Frage: *Wie kann eine partikulare Tätigkeit ihren eigenen normativen Maßstab hervorbringen, der bestimmt, ob sie allgemein richtig ist? Wie kann eine einzelne Tätigkeit Quelle von etwas Allgemeinem sein, das sie wiederum normativ bestimmt?* Kurz: *Wie ist Autonomie möglich?*

Struktur des Arguments

Dass sich aus dem minimalen Begriff der Autonomie, wie er in Teil I eingeführt wird, ein Paradox zu ergeben scheint, wirft die Frage auf, ob Autonomie nicht dennoch konsistent erläutert werden kann. Können wir also einen adäquaten Begriff der Autonomie formulieren, der kein Paradox, keine Inkonsistenz, auf sich zieht? Ich werde deswegen in Teil II und Teil III eine kantianische Erläuterung der Autonomie rekonstruieren, die die Möglichkeit einer autonomen Tätigkeit letztlich auf den Begriff von normativen Prinzipien zurückführt, die formal gültig sind. Es ist der Gedanke, dass ein Subjekt nur dadurch autonome Tätigkeiten vollziehen kann, dass es sich an zwei spezifischen formalen Prinzipien orientiert. Es sind dies der kategorische und der hypothetische Imperativ. Nur so konstituiert es sich gemäß dem kantianischen Konstitutivismus überhaupt als ein selbstbewusstes Subjekt, das durch seine Tätigkeit entscheiden kann, welche partikularen normativen Prinzipien für es gültig sind. Diese zwei formalen Prinzipien sind die konstitutiven Prinzipien einer autonomen Tätigkeit. Sie besitzen für das Subjekt einer solchen Tätigkeit unbedingte – oder genauer formale – Gültigkeit. Das selbstbewusste Subjekt ist sich ihrer und ihrer Gültigkeit notwendig bewusst. Denn es ist überhaupt erst, was es ist – nämlich das Subjekt einer autonomen Tätigkeit –, indem es sich dieser zwei Prinzipien bewusst ist. Dies ist der Grundgedanke von Christine Korsgaards kantianischem Konstitutivismus. Der Hauptteil (Teil II und Teil III) der vorliegenden Arbeit besteht darin, diesen Gedanken zu entfalten. Ich entwickle zuerst eine Rekonstruktion des kantianischen Konstitutivismus, um dann aber in Teil III zu zeigen, dass sich auch aus dieser Erläuterung der autonomen Tätigkeit erneut eine spezifische Gestalt des Paradoxes der Autonomie ergibt: das zweiseitige Paradox der Entscheidung (Kapitel 7). Der kantianische Konstitutivismus wird sich also als eine inkonsistente Auffassung erweisen. Damit stellt der Hauptteil dieser Arbeit eine *reductio ad absurdum* besagter Auffassung dar.

Eine adäquate Erläuterung der autonomen Tätigkeit muss die folgenden vier Kernmerkmale derselben erklären: Die Tätigkeit ist i) ein Bewusstsein, das sich auf sich selbst bezieht, ein *reflexives Bewusstsein*. Denn eine parti-

kulare bewusste Tätigkeit ist autonom, wenn sie aus dem Bewusstsein vollzogen wird, dass sie allgemein richtig ist. Damit muss sie ii) ein *allgemeines Bewusstsein* darstellen; sie ist das Bewusstsein eines allgemeinen Maßstabs ihrer eigenen Richtigkeit. Eine adäquate Erläuterung muss deshalb weiterhin iii) erklären, aus welchem Aspekt der autonomen Tätigkeit sich der Begriff ihrer Richtigkeit ergibt. Sie ist ein allgemeines Bewusstsein dessen, was richtig ist. Sie ist das *reflexive Bewusstsein eines allgemeinen Prinzips der Richtigkeit*, durch das sie bestimmt ist. Letztlich muss iv) verständlich werden, *inwiefern eine autonome Tätigkeit partikular ist.* Denn als etwas, was durch ein allgemeines Prinzip seiner Richtigkeit bestimmt ist, muss sie partikular sein. Das Verhältnis von etwas, was normativ durch ein allgemeines Prinzip bestimmt ist, zu diesem Prinzip ist ein Verhältnis von etwas Partikularem zu etwas Allgemeinen. Diese vier Kernmerkmale müssen dergestalt erläutert werden, dass verständlich wird, wie durch eine reflexive bewusste Tätigkeit, die partikular ist, festgelegt werden kann, welches normative Prinzip für sie gültig ist. Denn nur so ist diese Tätigkeit autonom. Nur so ist sie selbst Quelle der Gültigkeit ihres normativen Prinzips.

Die ersten drei Kernmerkmale i) bis iii) – Reflexivität (Kapitel 2), Allgemeinheit (Kapitel 3) und Richtigkeit (Kapitel 4) – werden in Teil II so rekonstruiert, wie sie der kantianische Konstitutivismus begreift. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ist eine autonome Tätigkeit eine bewusste Tätigkeit, die aus einem universellen, das heißt aus einem vollständig allgemeinen Selbstbewusstsein dessen resultiert, was es *überhaupt* heißt, eine richtige Tätigkeit zu vollziehen. Ihr liegt ein formales Bewusstsein dessen zugrunde, was es *überhaupt* heißt, sich gemäß spezifischen partikularen Normen für eine Tätigkeit zu entscheiden. Es ist das universelle Selbstbewusstsein des Subjekts als eines Subjekts, das notwendig dem kategorischen und dem hypothetischen Imperativ folgt, um sich gemäß partikularen normativen Prinzipien zu bestimmen. Nur so kann das Subjekt selbst Quelle partikularer Normen und ihrer Gültigkeit sein; nur so kann es sich letztlich selbst als autonome Quelle dessen begreifen, was es tut und was es ist (Kapitel 4).

In Teil III wird dann die Frage diskutiert, wie der kantianische Konstitutivismus die Partikularität der autonomen Tätigkeit erläutert. Denn das universelle Selbstbewusstsein, das sich als letzte Quelle der Gültigkeit partikularer normativer Prinzipien konstituiert, scheint gerade jegliche Partikularität zu übersteigen und aufzulösen. Es wird sich dabei letztlich herausstellen, dass der kantianische Konstitutivismus tatsächlich nicht erklären kann, wie die Partikularität der autonomen Tätigkeit zu verstehen ist. Es bleibt also unklar, wie sich das Subjekt aus einem universellen Selbstbewusstsein gemäß einer partikularen normativen Ordnung Φ_x bestimmen kann. Es kann sich nicht

selbst partikularisieren, das heißt, es kann sich nicht selbst bestimmen. Das universelle Bewusstsein dessen, was überhaupt eine richtige Tätigkeit ist, kann sich nicht in Gestalt einer partikularen Wirklichkeit manifestieren. Der kantianische Konstitutivismus scheitert damit am Problem der Partikularität. Er ist inkonsistent. Dies aufzuzeigen, ist Ziel von Teil III.

Das Problem der Partikularität manifestiert sich in einer spezifischen Inkonsistenz, die sich ergibt, wenn wir nachvollziehen wollen, wie der kantianische Konstitutivismus zu erläutern versucht, dass sich das selbstbewusste Subjekt aus sich selbst heraus eine partikulare Bestimmung gemäß einem normativen Prinzip verleiht. Diese Inkonsistenz zeigt sich in einer spezifischen Gestalt des Paradoxes der Autonomie, das zwei Seiten eines Dilemmas umfasst: das zweiseitige Paradox der Entscheidung. Um das aufzuzeigen, werde ich zuerst in Kapitel 5 auf die Materialität des selbstbewussten Subjekts eingehen. Denn Materie erklärt, wie etwas partikular sein kann. Nur etwas, was materiell ist, kann eine partikular bestimmte Wirklichkeit darstellen (Kapitel 5.1). Der kantianische Konstitutivismus begreift die Materie der autonomen Tätigkeit, also das, in dem und durch das sich das selbstbewusste Subjekt eine partikulare Bestimmung verleihen kann, als sinnliches Begehren. Nur dadurch kann das selbstbewusste Subjekt ihm zufolge als Quelle einer partikularen Tätigkeit auftreten. Das Subjekt einer autonomen Tätigkeit ist somit notwendig ein Subjekt des Begehrens (Kapitel 5.2).

In Kapitel 6 wird dann deutlich, dass der kantianische Konstitutivismus die autonome Tätigkeit als eine Entscheidung begreift, durch die das Subjekt ein partikulares normatives Prinzip reflexiv bekräftigt. Es verleiht seinem sinnlichen Begehren, das heißt seiner Materie, so eine partikulare normative Bestimmung. Das Subjekt entscheidet wiederholt, was es zu tun begehrt, vor dem Hintergrund eines Bewusstseins dessen, was allgemein zu tun richtig ist, wodurch es der entsprechenden Norm überhaupt erst Gültigkeit verleiht. Der kantianische Konstitutivismus erläutert die autonome Tätigkeit also durch den Begriff der reflexiven Bekräftigung (*reflective endorsement*) eines normativen Prinzips: Die Gültigkeit eines normativen Prinzips resultiert daraus, dass das selbstbewusste Subjekt dieses Prinzip wiederholt reflexiv bekräftigt, das heißt es in seiner Tätigkeit wiederholt anerkennt.

In Kapitel 7 wird dann aber ersichtlich, dass sich, wie bereits erwähnt, auch für die diskutierte kantianische Auffassung der autonomen Tätigkeit eine Gestalt des Paradoxes der Autonomie ergibt: das zweiseitige Paradox der Entscheidung. Der kantianische Konstitutivismus kann nicht verständlich machen, wie sich das selbstbewusste Subjekt durch einen Akt der reflexiven Bekräftigung für eine spezifische partikulare normative Ordnung Φ_x entscheiden kann. Es wird unverständlich, wie es durch eine Entscheidung

seine Materie bestimmen kann, wie es sich also als eine materielle Wirklichkeit manifestieren kann. Es drängt sich dem kantianischen Konstitutivismus ein Dilemma zweier Auffassungen auf, die beide dem logischen Charakter der autonomen Tätigkeit widersprechen: die dualistisch-additive und die monistisch-transformative Auffassung. Sein Begriff der Selbstbestimmung, das heißt sein Begriff der Entscheidung, ist also inkonsistent.

Durch die Auseinandersetzung mit dem zweiseitigen Paradox der Entscheidung wird deutlich, dass die Anerkennung einer Norm konstitutiv auf zwei Pole bezogen ist: einerseits auf eine normative Ordnung Φ_{x1}, die das Subjekt als gültig anerkennt, und andererseits auf eine oder mehrere normative Ordnungen $\Phi_{x2,}$ Φ_{x3} etc., die das Subjekt als ungültig zurückweist. Nur so kann es ein allgemeines normatives Bewusstsein etablieren, das richtige von falschen Tätigkeiten unterscheidet. Denn das Subjekt muss, um ein allgemeines normatives Bewusstsein zu besitzen, die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit begreifen. Es muss sich selbst als Subjekt einer Tätigkeit bewusst sein können, die falsch ist, das heißt einer Tätigkeit, die im Bewusstsein ihrer allgemeinen Falschheit vollzogen wird – und das ist nur möglich, wenn es aus dem Bewusstsein eines Prinzips tätig ist, das es als ungültig zurückweist. Deshalb ist die Anerkennung einer normativen Ordnung Φ_{x1} nicht bloß als reflexive Bekräftigung derselben zu begreifen, sondern darüber hinaus gleichzeitig als eine Tätigkeit, durch die das Subjekt andere mögliche normative Ordnungen Φ_{x2}, Φ_{x3} etc. zurückweist und entkräftet.

Wie sich in Kapitel 8 zeigen wird, kann der kantianische Konstitutivismus die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit aber unmöglich erläutern. Um sich der Möglichkeit einer falschen Tätigkeit bewusst zu sein, müsste das selbstbewusste Subjekt seinen formalen, das heißt konstitutiven Prinzipien widersprechen. Doch das ist unmöglich, da es überhaupt erst ist, was es ist, insofern es diesen Prinzipien gehorcht. Deswegen können wir auf der Grundlage des kantianischen Konstitutivismus unmöglich verstehen, wie das selbstbewusste Subjekt aus sich selbst ein allgemeines normatives Bewusstsein etabliert, das richtige von falschen Tätigkeiten unterscheidet. Wie sich zeigen wird, zerfällt ihm der Kontrast von richtigen und falschen Tätigkeiten, die es beide gleichermaßen aus seiner Entscheidung heraus vollziehen kann. Damit kollabiert es aber als Subjekt einer Entscheidung, durch die es sich gemäß einem normativen Prinzip bestimmt, so dass seine Tätigkeit richtig ist. Das selbstbewusste Subjekt kann unmöglich unterscheiden, was richtig und was falsch ist. Denn für es ist alles richtig, was ihm als richtig erscheint. »Und das heißt nur, daß hier von ›richtig‹ nicht geredet werden kann.«[5] Dass

[5] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.

sich das selbstbewusste Subjekt, so wie es der kantianische Konstitutivismus begreift, unmöglich als Subjekt einer falschen Tätigkeit verstehen kann, zeigt sich dabei in zwei formalen Widersprüchen: dem formalen Widerspruch der Identität (Kapitel 8.1) und dem formalen Widerspruch der Nachträglichkeit (Kapitel 8.2).

Durch die Auseinandersetzung mit Wittgensteins Privatsprachenargument in Kapitel 9 wird klar, worin der logische Ursprung der besagten Inkonsistenz, das heißt des Problems der Partikularität, besteht. Der kantianische Konstitutivismus kann die Partikularität der autonomen Tätigkeit nicht erläutern, da er eine atomistische Auffassung selbstbewusster Subjektivität vertritt: Das universelle Bewusstsein der formalen Prinzipien, durch das sich das selbstbewusste Subjekt als Subjekt einer autonomen Tätigkeit konstituiert, enthält nicht *per se* das Bewusstsein des Verhältnisses einer Vielheit selbstbewusster Subjekte. Dem kantianischen Konstitutivismus zufolge konstituiert sich das selbstbewusste Subjekt also als eine monadisch-atomistische Einheit – es begreift seine reflexive Tätigkeit, durch die es sich selbst gemäß einer normativen Ordnung zu bestimmen sucht, als eine Tätigkeit, die es völlig isoliert von anderen Subjekten einer solchen Tätigkeit vollzieht (Kapitel 9.3). Deswegen ist seine Tätigkeit der Entscheidung gemäß dem kantianischen Konstitutivismus als eine private Tätigkeit zu verstehen. Doch das ist unmöglich: Eine solchermaßen private Tätigkeit kann unmöglich aus sich selbst heraus Quelle des Bewusstseins eines allgemeinen Kontrasts richtiger versus falscher Tätigkeiten sein. Denn für das Subjekt einer privaten Tätigkeit der Entscheidung ist die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit unverständlich. Begreift sich ein Subjekt in seiner autonomen Tätigkeit als alleinige Quelle eines normativen Prinzips, so kann es unmöglich durch seine Entscheidung Ursprung einer falschen Tätigkeit sein. Für es ist richtig, was ihm als richtig erscheint. Das bedeutet nun aber, dass es unmöglich aus sich selbst heraus ein allgemeines Bewusstsein des Kontrasts richtiger versus falscher Tätigkeiten etablieren kann. Es zerfällt ihm also der Unterschied von richtig und falsch. Das ist die Konsequenz von Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache (Kapitel 9.2). Es ist generell unmöglich, selbstbestimmte, autonome Subjektivität zu verstehen, wenn man einen Atomismus vertritt.

Es stellt sich deswegen die Frage, ob eine nicht-atomistische Erläuterung der autonomen Tätigkeit formuliert werden kann, die adäquat ist – das heißt eine Erläuterung, die die vier erwähnten Kernmerkmale i) Reflexivität, ii) Allgemeinheit, iii) Richtigkeit und insbesondere iv) Partikularität konsistent erklären kann. Um diese Frage zu bejahen, wird in Teil IV eine hegelianische Auffassung der autonomen Tätigkeit entwickelt.

Eine adäquate Erläuterung der autonomen Tätigkeit darf keine Gestalt des Atomismus sein. Das heißt, das selbstbewusste Subjekt muss durch seine autonome Tätigkeit konstitutiv auf andere Subjekte einer solchen Tätigkeit bezogen sein. Wie durch die Rekonstruktion einer hegelianischen Auffassung in Teil IV deutlich wird, muss sich das selbstbewusste Subjekt konstitutiv im Verhältnis zu anderen selbstbewussten Subjekten denken, denn das Verhältnis zu anderen Subjekten ist die Bedingung seiner Wirklichkeit. Das Bewusstsein seiner selbst, durch das es sich als selbstbewusstes Subjekt konstituiert, ist damit immer schon das Bewusstsein eines anderen, zweiten Subjekts. Wie sich zeigen wird, konstituieren sich die betreffenden Subjekte überhaupt erst durch ihre Interaktion. Denn eine autonome Tätigkeit ist konstitutiv eine soziale Wirklichkeit: Sie ist das interpersonale Verhältnis einer Vielheit selbstbewusster Subjekte. Losgelöst von ihrem Verhältnis, das heißt losgelöst von ihrer Interaktion, ist das selbstbewusste Subjekt unmöglich, was es als solches zu sein beansprucht: letzte Quelle der normativen Ordnung, durch die es seine partikulare Tätigkeit bestimmt. Dies ist die grundlegende Sozialität des selbstbewussten Subjekts (Kapitel 10.1).

Nur insofern sich das selbstbewusste Subjekt überhaupt erst dadurch konstituiert, dass es im Verhältnis zu anderen selbstbewussten Subjekten steht, kann es Quelle einer normativen Ordnung Φ_{x1} sein. Denn nur so kann sich das selbstbewusste Subjekt als Subjekt einer möglichen falschen Tätigkeit begreifen. Durch die konstitutive Sozialität, das heißt Relationalität, seines Selbstbewusstseins ist es sich nämlich der Möglichkeit bewusst, aus zwei verschiedenen, sich widersprechenden normativen Ordnungen, Φ_{x1} oder Φ_{x2}, tätig zu sein. Das heißt, es ist ihm möglich, sowohl eine richtige als auch eine falsche Tätigkeit zu vollziehen, womit es als Ursprung eines allgemeinen Kontrasts richtiger versus falscher Tätigkeiten auftreten kann. Nur aufgrund der konstitutiven Sozialität des selbstbewussten Subjekts kann es sich also selbst als Ursprung einer partikularen normativen Ordnung begreifen, und zwar, indem es im und durch das Verhältnis zu anderen selbstbewussten Subjekten die Frage entscheidet, was zu tun und was zu sein allgemein richtig ist.

Aufgrund ihrer inneren Sozialität ist die autonome Tätigkeit aber, wie sich zeigen wird, als eine Tätigkeit zu verstehen, die als solche eine spezifische Form von Konflikt erzeugt (Kapitel 10.2). In einem solchen Konflikt unterminiert das Subjekt seinen Status als autonomes Subjekt im Verhältnis zu einem anderen autonomen Subjekt. Denn ein solcher Konflikt ist dadurch charakterisiert, dass die betreffenden Subjekte sich wechselseitig als selbstbewusste Subjekte verkennen. Im Falle eines solchen Konflikts anerkennen sie sich nicht länger wechselseitig als letzte Quelle einer Antwort auf die Frage, was allgemein zu sein und zu tun richtig ist, wodurch sie beide als Subjekte einer

autonomen Tätigkeit in sich zusammenfallen: Sie können nicht mehr bestimmen, was zu sein und was zu tun allgemein richtig ist. Sie unterminieren so ihre Wirklichkeit als selbstbewusste Subjekte im Verhältnis zueinander. Ihre Tätigkeit wird heteronom. Dieser Konflikt kann nun nur aufgelöst werden, indem die betreffenden Subjekte ihr Verhältnis zusammen auf eine spezifische Art und Weise transformieren, wodurch sie sich je als eine genuine Einheit, als die Einheit der Person, als autonomes Individuum konstituieren. Aufgrund dieser inneren, konflikthaften Dynamik weist die autonome Tätigkeit eine Zeitlichkeit *sui generis* auf. Sie konstituiert und re-konstituiert sich durch einen permanenten Prozess historischer Ereignisse.

Die vorliegende Arbeit gelangt in dem Gedanken zu ihrem Ende, dass das selbstbewusste Subjekt sich nur dann als ein partikulares Individuum verwirklichen kann, wenn es sich als die Einheit dreier verschiedener Bezugnahmen auf sich selbst begreift: Es verwirklicht sich als die Einheit der erst-, zweit- und drittpersonalen Bezugnahme auf sich selbst (Kapitel 10.2). Nur so kann es sich aus einem universellen Bewusstsein seiner selbst eine partikulare Bestimmung gemäß einer normativen Ordnung Φ_{x1} verleihen, ohne dass die Spannung zwischen Partikularität und Universalität kollabiert oder auseinanderfällt. Das selbstbewusste Subjekt tritt so als ein selbstbestimmtes Individuum, als eine einzelne Person auf. Doch dies ist kein atomistischer Begriff des individuellen selbstbewussten Subjekts. Es ist aber ebenfalls kein kollektivistischer Begriff von Selbstbewusstsein. Es ist vielmehr der Begriff eines Individuums, »das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann«.[6] Die Person vereinzelt sich als Individuum konstitutiv im Verhältnis zu anderen Individuen. Dies ist der Grundgedanke einer Auffassung, die als »relationaler Individualismus« bezeichnet werden kann.

In Kapitel 10.2 wird sich abschließend erweisen, dass die Gültigkeit einer normativen Ordnung, die aus der wiederholten Anerkennung derselben überhaupt erst entspringt, als *soziohistorische Gültigkeit* aufgefasst werden muss. Indem das selbstbewusste Subjekt eine solchermaßen soziohistorisch gültige normative Ordnung Φ_{x1} anerkennt, verleiht es sich selbst ein Prinzip seiner personalen Identität. Denn die normative Ordnung, durch die es sich selbst bestimmt, ist sein Prinzip der personalen Identität. Durch diesen Akt der Anerkennung tritt es nun aber konstitutiv als eine partikulare Person im Verhältnis zu anderen Personen auf, die durch andere normative Ordnungen Φ_{x2}, Φ_{x3} etc. bestimmt sind. Wie sich zeigen wird, muss es die normative Ordnung, durch deren Anerkennung es sich konstituiert, deswegen als gültig und ungültig zugleich begreifen. Nur so kann es ein Bewusstsein seiner selbst als

6 Marx, »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie«, S. 616.

eines Subjekts besitzen, das autonom, das frei ist. Doch dann muss die Person sich als die Wirklichkeit eines Widerspruchs konstituieren. *Sie tritt zu sich selbst in ein Verhältnis der Nicht-Identität, indem sie zu einer anderen Person, mit der sie nicht identisch ist, in ein Verhältnis der Identität tritt.* Sie verkörpert damit die Identität von Identität und Nicht-Identität. Das ist der wirkliche Widerspruch der Person, des Subjekts einer autonomen Tätigkeit, durch den es in seiner autonomen Tätigkeit, im Bewusstsein seiner selbst, permanent über sich hinausgerissen wird.

I. TEIL:

PARADOX DER AUTONOMIE

1. Autonomie und selbstbewusste Gültigkeit

Die zentrale Fragestellung der vorliegenden Arbeit lautet: *Was ist Autonomie und worin begründet sich die Gültigkeit von Normen, die Ausdruck einer autonomen Tätigkeit sind?* Oder alternativ: *Wie ist der logische Charakter der autonomen Tätigkeit zu bestimmen, die durch eine spezifische Form von Normativität – nämlich selbstbewusste Normativität – konstituiert ist?* Es ist die Frage danach, weshalb ein bestimmter Typus von Normen gültig ist. Autonomie zu erklären, heißt zu verstehen, wie ein Subjekt sich in seiner Tätigkeit gemäß einer Norm bestimmen kann, die seiner Tätigkeit nicht äußerlich und, wie sich zeigen wird, seine eigene ist. Genauer: Eine autonome Tätigkeit ist Quelle ihrer eigenen, für sie maßgebenden Norm. Dabei ist strittig, ob eine solche Tätigkeit möglich ist, das heißt ob und inwiefern ihre Norm nicht doch auf ihr äußerlichen Voraussetzungen beruht. Denn es scheint, als müsste eine Norm, um Norm zu sein, in etwas begründet sein, was von der Tätigkeit, die sie bestimmt, verschieden ist. Dieses Problem wird in der Literatur gemeinhin als »Paradox der Autonomie« bezeichnet.[7]

Die vorliegende Untersuchung ist eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Weisen, mit dem Paradox der Autonomie umzugehen. Dazu werde ich in einem ersten Schritt einen minimalen und gewissermaßen abstrakten Begriff der Autonomie einführen und erläutern, wie der Gedanke, dass ein autonomes Subjekt in seiner Tätigkeit seiner eigenen Norm folgt, in ein vermeintliches Paradox zu führen scheint: nämlich dass eine autonome Tätigkeit in einer ihr äußerlichen, heteronomen Tätigkeit oder einem heteronomen Aspekt des Subjekts begründet ist. Der erste Schritt besteht also darin, eine minimale Bestimmung von Autonomie zu geben (Kapitel 1.1) und eine erste, simple Variante des Problems darzustellen, mit dem sich die Arbeit zentral beschäftigt (Kapitel 1.2). Durch die anschließende Auseinandersetzung mit weiteren Gestalten des Paradoxes der Autonomie und den damit korrespondierenden Versuchen, dieses Paradox aufzulösen, wird dieser minimale Begriff der Autonomie dann in der Folge sukzessive näher bestimmt, so dass am Ende ein hinreichend konkreter und adäquater Begriff der autonomen Tätigkeit vorliegt.

[7] Vgl. etwa Khurana/Menke, *Paradoxien der Autonomie*; Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, S. 59 f., S. 226; Khurana, »Paradoxes of Autonomy. On The Dialectics of Freedom and Normativity«.

1.1 Geistige Tätigkeit, Autonomie und Anerkennung

Immanuel Kant revolutionierte die Philosophie, indem er erläuterte, inwiefern jedes geistige Vermögen – und somit jede geistige Tätigkeit – durch einen inneren Bezug auf Normen konstituiert ist.[8] Wenn ein Subjekt also befähigt ist, geistige Tätigkeiten zu vollziehen – sprich zu denken, zu sprechen oder zu handeln –, dann kann es dies nur dadurch, dass es auf Normen bezogen ist, die die Aktualisierung der betreffenden geistigen Vermögen hinsichtlich des normativen Kontrasts von richtig und falsch bestimmen. Man denkt nur dann, wenn man den Unterschied zwischen richtigem Denken und falschem Denken kennt, man handelt nur dann, wenn man zwischen richtigem und falschem Handeln unterscheiden kann, und man spricht nur dann, wenn man richtiges von falschem Sprechen trennen kann. Ohne diesen intrinsischen Bezug auf Normen sind geistige Tätigkeiten unmöglich. Zu verstehen, was eine Norm ist, worin ihre Gültigkeit gründet und inwiefern das Subjekt in seiner Tätigkeit notwendig auf sie bezogen ist, heißt also zu verstehen, was eine geistige Tätigkeit, ein geistiges Vermögen ist.[9]

[8] Vgl. etwa Brandom, *Making It Explicit*, S. 9: »This emphasis on the normative significance of attributions of intentionally contentful states marks a decisive difference between Kantian and Cartesian ways of conceiving of cognition and action. For Kant the important line is not that separating the mental and the material as two matter-of-factually different kinds of stuff. It is rather that separating what is subject to certain normative assessment and what is not. For Descartes, having a mind (grasping intentional contents) is having representings: states that purport or seem to represent something. Some things in the world exhibit this sort of property; others do not. Where Descartes puts forward a *descriptive* conception of intentionality, Kant puts forward a normative, or *prescriptive*, one – what matters is being the subject not of *properties* of a certain kind but of *proprieties* of a certain kind. The key to the conceptual is to be found not by investigating a special sort of mental *substance* that must be manipulated in applying concepts but by investigating the special sort of *authority* one becomes subject to in applying concepts – the way in which conceptually articulated acts are liable to assessments of correctness and incorrectness according to the concepts they involve. [...] Descartes inaugurated a new philosophical era by conceiving of what he took to be the *ontological* distinction between the mental and the physical in *epistemological* terms: in terms of accessibility to cognition – in terms ultimately, of certainty. Kant launched a new philosophical epoch by shifting the center of concern from *certainty* to *necessity*. Where Descartes's descriptive conception of intentionality, centering on certainty, picks out as essential our grip on the concepts employed in cognition and action, Kant's normative conception of intentionality, centering on necessity, treats their grip on us as the heart of the matter.«

[9] Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:412 (S. 34 f.): »Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*.«

Vgl. auch Brandom, *Reason in Philosophy*, S. 32 f.: »Kant could not take over the traditional classificatory theory of consciousness, which depends on understanding judging

Die Orientierung an spezifischen Normen, die in der genannten Weise unsere geistigen Vermögen konstituieren, ist nun für Kant nur dadurch möglich, dass wir uns diesen Normen und ihrer Gültigkeit bewusst sind. Das heißt, wir gehorchen ihnen im Vollzug einer geistigen Tätigkeit nicht blind; sie bestimmen die Tätigkeit nicht, ohne dass wir uns ihrer bewusst sind. Dabei ist es aber nicht so, dass wir eine geistige Tätigkeit vollziehen, die dann nachträglich beziehungsweise in einem von der betreffenden Tätigkeit verschiedenen Akt hinsichtlich des Kontrasts von richtig und falsch beurteilt würde. Das Bewusstsein der Richtigkeit ist dem, was wir tun, nicht nachgeordnet. Es ist nicht so, dass wir auf eine bestimmte Weise tätig sind und uns dann zugleich noch unabhängig davon, aber dennoch notwendig, bewusst sind, dass dies richtig ist. Es ist vielmehr so, dass wir uns beim – oder präziser, im – Vollzug der entsprechenden geistigen Tätigkeit immer schon an diesen Normen *orientieren*. In unserer Tätigkeit, heißt das, *folgen* wir diesen Normen; sie leiten unsere Tätigkeit an. Sie bestimmen unsere Tätigkeit, *indem* und *dadurch* dass wir uns ihrer bewusst sind.

Wie im Verlauf der ersten vier Kapitel sukzessive erläutert wird, gründet die geistige Tätigkeit im Bewusstsein der entsprechenden Norm. Die Tätigkeit geschieht nicht nur *gemäß* der Norm, die ihren Maßstab der Richtigkeit darstellt. Sie geschieht *durch* das Bewusstsein der Norm – oder wie es mit Kant formuliert werden kann: »aus« dem Bewusstsein der Norm.[10] Die Tätigkeit resultiert *aus* dem Bewusstsein, dass die Tätigkeit richtig ist. Eine geistige Tätigkeit wird also vollzogen, weil sie richtig ist, weil das Subjekt sich bewusst ist, dass so tätig zu sein richtig ist. Das Bewusstsein der Norm ist der Grund dessen, was das Subjekt tut. Aristoteles bringt denselben Gedanken zum Ausdruck, wenn er erklärt: Die tugendhafte Tätigkeit ist keine Tätigkeit *kata ton orthon logon*, sondern *meta tou orthou logou* – also nicht bloß *nach*

as predicating. But what can go in its place? Here is perhaps Kant's deepest and most original idea, the axis around which I see all of his thought revolving. What distinguishes judging and intentional doing from the activities of non-sapient creatures is not that they involve some special sort of mental processes, but that they are things knowers and agents are in a distinctive way *responsible* for. Judging and acting involve *commitments*. They are *endorsements*, exercises of *authority*. Responsibility, commitment, endorsement, authority – these are all *normative* notions. Judgments and actions make knowers and agents liable to characteristic kinds of *normative* assessment. Kant's most basic idea is that minded creatures are to be distinguished from unminded ones not by a matter-of-fact ontological distinction (the presence of mind-stuff), but by a normative *de*ontological one. This is his *normative characterization* of the mental. […] It follows that the most urgent philosophical task is to understand the nature of this normativity, the bindingness or validity (Verbindlichkeit, Gültigkeit) of conceptual norms.«

[10] Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:397 f. (S. 15 f.); Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5:81 (S. 110).

oder *gemäß* dem richtigen Begriff, das heißt der Norm, sondern *mit* oder *vermittels* des richtigen *logos*.[11] Die tugendhafte Tätigkeit entspricht nicht nur dem Begriff davon, wie tätig zu sein richtig ist. Wir vollziehen sie überhaupt erst, *weil* sie richtig ist – *weil* wir uns ihrer Richtigkeit bewusst sind. Wir beziehen unsere konkrete Tätigkeit, die durch dieses spezifische Bewusstsein konstituiert wird, exakt durch dieses Bewusstsein auf die für sie maßgebende Norm, was diese Tätigkeit in ihrer Möglichkeit überhaupt erst begründet. Denn im Falle von geistigen Tätigkeiten ist das Bewusstsein der Norm und ihrer Gültigkeit die Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Dieses Bewusstsein, das Bewusstsein des Unterschieds zwischen einer korrekten und einer inkorrekten Tätigkeit, ist eine ihrer zentralen Voraussetzungen. Das liegt, wie sich in Teil II genauer zeigen wird, daran, dass das Subjekt geistiger Vermögen grundlegend mit der Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit konfrontiert ist. Denn dadurch, dass diese Frage der geistigen Tätigkeit zugrunde liegt, besitzt sie eine reflexive Struktur, vermittels derer sie Quelle des Bewusstseins ihrer eigenen Norm sein kann und muss.

Ich beginne hier mit einem minimalen Sinn, in dem ein Subjekt das Bewusstsein einer Norm haben kann. Es ist ein Bewusstsein der Form: *So ist es richtig; so wie ich es tue, ist es richtig.* Dies zeigt sich etwa am Bewusstsein einer Pianistin, die weiß, dass man ein Stück beispielsweise auf diese oder jene Weise zu spielen hat, um es richtig zu spielen. Sie weiß, dass die Weise, wie sie das Stück spielt, richtig ist; sie weiß, dass sie es richtig spielt. Dies weiß

[11] Vgl. auch Rödl, »Selbstgesetzgebung«, S. 99 ff.: »Kant sagt, der Wille sei praktische Vernunft. Da Vernunft das Vermögen ist, Allgemeines vorzustellen, ist der Wille das Vermögen, Allgemeines praktisch vorzustellen. Das können wir so erläutern. Der Schimpanse handelt in dem Sinn nach einer Regel, dass das, was er tut, diese Regel exemplifiziert und durch sie verstanden wird. Das schließt nicht ein, dass er die Regel vorstellt und das, was er tut, ihr unterordnet. Wer nun Vernunft hat, tut auch dies. Er handelt nach der Regel, und er ordnet das, was er tut, der Regel unter. Damit ist aber sein Vorstellen noch nicht praktisch, sofern nämlich beides unverbunden nebeneinander steht: dass er die Regel exemplifiziert und dass er sich unter die Regel bringt. Das Vorstellen ist praktisch, wenn beides dasselbe ist: wenn er die Regel so exemplifiziert, dass er das, was er tut, der Regel unterordnet, wenn er also, wie Kant es in der oben zitierten Passage ausdrückt, sein Handeln *aus* der Regel ableitet. […] Der Begriff [i.e. die Regel, die Norm (M.F.)] ist also nicht von dem, was unter ihn fällt, abgeleitet; es ist nicht die Instanz gegeben, und der Begriff wird auf sie angewendet. Sondern umgekehrt ist die Instanz des Begriffs von diesem abgeleitet; der Begriff wird so angewendet, dass eine Instanz des Begriffs wirklich wird. […] Kant bestimmt den Willen als ›Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze […] zu handeln.‹ Diese Vorstellung ist praktisch, da ich nicht einerseits in dem, was ich tue, das Gesetz exemplifiziere, und andererseits das, was ich tue, unter es bringe, sondern vielmehr so handle, dass ich das, was ich tue, aus dem Gesetz ableite. Aristoteles trifft dieselbe Unterscheidung, wenn er die Tugend als *hexis meta tou orthou logou* unterschieden von einer *hexis kata ton othon logon* bestimmt. Der praktische Begriff ist der, mit dem man handelt.«

sie, weil sie einerseits weiß, wie man im Allgemeinen richtig Klavier spielt, und weil sie damit andererseits gleichzeitig weiß, wie man nicht zu spielen hat. Dieses allgemeine Bewusstsein des richtigen Klavierspielens muss dabei nicht immer schon explizit repräsentiert oder verbalisiert sein. Sie muss sich nicht notwendig *explizit* die entsprechenden Regeln der Harmonielehre vergegenwärtigen, um das Stück richtig zu spielen. Dennoch kann die Pianistin jemandem, der nach der Richtigkeit des Klavierspielens fragt, etwa einer Klavierschülerin, *zeigen* und *erläutern*, wie es richtig geht, wie man richtig Klavier spielt. Richtigkeit lässt sich explizit begründen. Man kann die Richtigkeit einer Tätigkeit erläutern, wenn man danach gefragt wird, das heißt wenn nach einer Rechtfertigung oder einer Erklärung verlangt wird. Doch das Subjekt kann einer Norm auch folgen, indem sie ein *implizites* Bewusstsein derselben besitzt.[12] In diesem weiten Sinn soll hier davon die Rede sein, dass das Subjekt sich in dem, was es tut, einer Norm bewusst ist.

Selbstbewusste Gültigkeit, Reflexivität und Selbstbestimmung

Ich will in diesem Kapitel expositorisch erläutern, inwiefern die geistige Tätigkeit selbst Quelle der für sie maßgebenden Norm ist, um dann eine erste, simple Gestalt des Paradoxes der Autonomie darzustellen. Die geistige Tätigkeit ist autonom: Sie selbst ist Grund der Gültigkeit der für sie maßgebenden Norm, und zwar, indem sie in einem Bewusstsein ihrer Gültigkeit gründet. Das heißt, ihre Art der Gültigkeit, die Gültigkeit von Normen, die Ausdruck von Autonomie sind, ist notwendig selbstbewusst. Denn die geistige Tätigkeit ist eine Tätigkeit, die nur aus dem Bewusstsein ihrer eigenen Richtigkeit vollzogen werden kann. Sie ist selbstbewusst. Um zu verstehen, inwiefern geistige Tätigkeiten autonom sind, müssen wir folglich die ihr wesentliche Form der Gültigkeit, *selbstbewusste Gültigkeit*, erläutern. Dazu werde ich nun darauf eingehen, inwiefern die geistige Tätigkeit durch eine spezifische Reflexivität charakterisiert ist, die sich daraus ergibt, dass sie die Antwort auf die Frage nach ihrer Richtigkeit darstellt – dass ihr also die Frage nach ihrer eigenen Richtigkeit intern ist. Es wird sich dabei zeigen, dass die geistige Tätigkeit durch ihre intrinsische Reflexivität autonom ist.

Dass ich den Apfel, der auf dem Tisch vor mir liegt und dir gehört, nicht esse, begründet sich dadurch, dass ich im Allgemeinen das Eigentum anderer achte und unversehrt lasse. Und dass ich im Allgemeinen das Eigentum anderer achte und unversehrt lasse, rührt daher, dass ich dies als richtig erachte.

12 Vgl. hierzu auch Brandom, *Making It Explicit*, 1.III.

Ich anerkenne die Norm *»Man achtet das Eigentum anderer und lässt es unversehrt«* als gültig. Dies lässt sich auch so ausdrücken, dass ich im Allgemeinen ein Bewusstsein folgender Form habe: *Es ist allgemein richtig, φ zu tun* – hier: *Es ist allgemein richtig, das Eigentum anderer zu achten und unversehrt zu lassen.* Dieses normative Bewusstsein begründet meine Tätigkeit; es begründet, weshalb ich den Apfel nicht esse; es begründet, weshalb ich dein Eigentum achte. Denn den Apfel nicht zu essen, entspricht der besagten Norm. Wäre ich nicht von der Gültigkeit dieses allgemeinen Prinzips überzeugt – φ zu tun, hier: das Eigentum anderer zu achten –, würde ich den Apfel eventuell essen oder auch nicht.

Nehmen wir an, meine Tätigkeit wäre durch ein anderes Prinzip bestimmt: *Ich handle stets gemäß meinem Bedürfnis* – und nehmen wir zusätzlich an, dass ich durch es bestimmt bin, hängt nicht davon ab, ob ich mir ihm und seiner Gültigkeit bewusst bin. Nehmen wir hypothetisch an, das Prinzip bestimmt mich ganz unabhängig davon, ob ich mir seiner bewusst bin, weil es mir generell unmöglich ist, ein Bewusstsein eines Prinzips zu haben. Dementsprechend gehorche ich diesem Prinzip so, wie etwa ein Tier seinem Instinkt folgt. Meine Tätigkeit wäre dann nicht geistig. Sie geschähe zwar *gemäß* einem Prinzip, aber nicht *aus* dem Bewusstsein eines Prinzips, nicht *meta tou logou*, sondern bloß *kata ton logon.* Ob ich den Apfel esse oder nicht, hinge dann von den besonderen Umständen ab, in denen ich mich gerade befinde, etwa davon, ob ich ein Bedürfnis danach habe, den Apfel zu essen, davon, ob ich gerade hungrig bin und ob ich Äpfel mag.

Nehmen wir an, ein Prinzip in mir, mein Instinkt, legt fest, dass ich Äpfel esse, wenn ich hungrig bin. Falls ich also hungrig wäre, würde ich ihn essen. Meine Tätigkeit wäre so Ausdruck eines Prinzips, das meine Tätigkeit ohne das Bewusstsein desselben bestimmt. Ich könnte den Apfel dann unmöglich nicht essen – vorausgesetzt, ich mag Äpfel und mein Hunger wird von keinem anderen Bedürfnis überstimmt. Denn vor dem Hintergrund des besagten Prinzips und der Voraussetzung, dass ich generell nicht durch das Bewusstsein von Prinzipien oder Normen bestimmt sein kann, gäbe es nichts in meinem Bewusstsein, was mich daran hindern könnte. Mein partikulares Bedürfnis, mein Hunger, wäre dann entscheidend. Mein Bedürfnis nach dem Apfel, das sich in einem partikularen Bewusstsein entsprechender Gestalt äußert, wäre so, im Zusammenhang mit dem Prinzip, stets gemäß meinem Bedürfnis zu handeln, die direkte Quelle meiner Tätigkeit.[13] Dieses Bedürfnis würde

[13] Vgl. etwa Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 106 f.: »You can see from this description that incentives and principles exist in natural pairs. The fact that an animal has certain instincts [principles] explains why he is subject to the associated incentives. In this sense the animal's instincts play a double role in the account of his actions. They both explain

mich, meine Tätigkeit, *unmittelbar* bestimmen, das heißt, ohne dass ich selbst die Autorität, die Kontrolle über diese Bestimmung hätte. Es wäre Grund meiner Bestimmung, den Apfel zu essen; es wäre mein Bestimmungsgrund, ohne dass ich ein allgemeines Bewusstsein des Prinzips dieser Bestimmung besitze. Somit wäre weder ich noch meine Entscheidung Grund dafür, dass ich den Apfel esse. Der Grund meiner Tätigkeit liegt in diesem Fall in einem bloß partikularen Bewusstsein der Richtigkeit – nämlich darin, dass ich den Apfel begehre und dass es sich gut anfühlt, ihn zu essen. Dieses Bewusstsein der Richtigkeit geht *als* partikulares Bewusstsein jedoch nicht über die einzelne, konkrete Situation hinaus, weswegen es unmöglich Grundlage einer Entscheidung sein kann. Denn für eine Entscheidung wäre notwendig, dass ich mich von meinem Bedürfnis distanziere, so dass es nicht länger unmittelbar wirksam ist.[14] Dies ist jedoch erst möglich, wenn das Bewusstsein der Richtigkeit ein allgemeines Bewusstsein und also das Bewusstsein einer Norm ist. Das Bewusstsein einer Norm ist dabei, wie sich zeigen wird, allgemein und normativ, indem es ein *reflexives* Bewusstsein ist.

Erst durch das allgemeine Bewusstsein einer Norm kann das Subjekt entscheiden, was es tut. Erst so ist es nicht länger unmittelbar durch sein Bedürfnis bestimmt. Dies liegt daran, dass das Bewusstsein einer Norm grundlegend dadurch konstituiert ist, dass das Subjekt sich fragt, was zu tun richtig ist. Die Frage danach, welche Tätigkeit zu vollziehen richtig ist, macht das Bewusstsein des Subjekts zu einem reflexiven Bewusstsein, wodurch das Subjekt von der konkreten Situation respektive dem partikularen Bewusstsein, das es von ihr hat, zurücktritt. Nur so kann es ein allgemeines Bewusstsein, das Bewusstsein von etwas Allgemeinem, besitzen. Sie mag sich nur selten als echte, explizite Frage aufdrängen und meist bereits implizit beantwortet sein. Doch sie ermöglicht es überhaupt erst, dass das Subjekt oder genauer die Tätigkeit des Subjekts selbst Quelle der für sie gültigen Norm ist. Sie ist der explanatorisch primäre Aspekt einer geistigen, das heißt autonomen Tätigkeit.[15]

why the animal is subject to certain incentives in the first place, and what he does in response to those incentives once they are present. […] By putting it this way, I mean to convey the fact that it is in a certain way artificial to separate the work of incentive and the work of principle, or at least, to separate them in the non-human animal's experience. In the human case it will vary.«

14 Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 107: »Principles and instincts play a role in structuring our perceived environment. Yet the two aspects must be separated in our analysis of action in order to capture the difference between being *motivated*, which requires self-determination, and merely *caused*, which does not.«

15 Die Möglichkeit, von der eigenen Situation zurückzutreten und sie in Frage zu stellen, kann auch als ein Moment der Indifferenz oder Unentschiedenheit beschrieben wer-

Autonomie ist also letztlich darin begründet, dass sich das Subjekt nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit fragt. Denn durch die Frage danach, was zu tun richtig ist, tritt das Subjekt von der konkreten Situation und seinem partikularen Bewusstsein derselben zurück, wodurch es unabhängig von der Situation bestimmen kann, was im Allgemeinen und so auch in der konkreten Situation zu tun richtig ist. So wird sein partikulares Bewusstsein der Richtigkeit dessen, was es tut, in Frage gestellt, womit sich das Subjekt in seinem Bewusstsein von allem löst, was ihm partikular gegeben ist. Es wird nicht mehr unmittelbar durch sein partikulares Bedürfnis bestimmt. Damit eröffnet sich dem Subjekt ein Spektrum von Möglichkeiten, wie es sich bestimmen kann. Es kann sich somit eine andere Bestimmung verleihen, das heißt sich durch eine andere Tätigkeit bestimmen, als die, durch die es andernfalls unmittelbar bestimmt wäre. Im reflexiven Bewusstsein, das primär durch die Frage danach konstituiert wird, was zu tun richtig ist, liegt also die Möglichkeit von Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmung erfolgt dabei dadurch, dass das Subjekt entscheidet, was in solchen Situationen allgemein richtig ist.[16] Selbstbestimmung in einer konkreten Situation geschieht also durch das Bewusstsein einer Norm, durch ein Bewusstsein dessen, was im Allgemeinen richtig ist. Die Reflexivität der geistigen Tätigkeit und die daraus resultierende Allgemeinheit des Bewusstseins werden in den Kapiteln 2 bis 4 detailliert erläutert. Hier soll es vorerst bloß darum gehen, durch die gerade angestellten Überlegungen einen minimalen Begriff von Autonomie einzuführen und daraus das für die vorliegende Arbeit zentrale Problem, das Paradox der Autonomie, zu entwickeln. Ich will nun also expositorisch darauf eingehen, inwiefern eine Tätigkeit, der die Frage nach ihrer Richtigkeit

den. Vgl. auch Forman, »Second Nature and Spirit«, S. 340: »In indifference, the object of my subjectivity is not the satisfaction of desires; *the object is I myself*, namely, myself as satisfied in the satisfaction of my desires. In habitual indifference, ›we are *satiated with satiation*, indifferent to this satisfaction itself‹ […]. By situating desire within such a practical self-consciousness, indifference marks the emergence of practical rationality: my indifferent consciousness is not equated with a desire impelling me toward something but is, rather, a consciousness of myself as *able* to satisfy my desires. Indifference shifts the focus away from an expected pleasure to my own manner of action and, ultimately, to the *correctness* of my manner of action or what I have *reason* to do.«

[16] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 72: »For determining yourself to be a cause is not the same as being moved by something within you, say some desire or impulse – or to use Kant's own language now, some *incentive* – operating as a cause. When you deliberate, when you determine your own causality, it is as if there is something over and above all of your incentives, something which is *you*, and which chooses which incentive to act on. So when you determine your own causality you must operate as a whole, as something over and above your parts, when you do so.«

intern ist, eine autonome Tätigkeit ist und was das für die Gültigkeit der für sie maßgebenden Norm bedeutet.

Genau genommen sind die Frage nach der Richtigkeit und das Zurücktreten von der konkreten partikularen Situation ein und dasselbe. Die Frage nach der Richtigkeit *ist* die reflexive Distanz des Subjekts zu seiner partikularen Tätigkeit. Sie ist das reflexive Bewusstsein, vermittels dessen sich das Subjekt von seiner partikularen Tätigkeit löst. Das heißt, das Subjekt bezieht sich in seiner Tätigkeit auf seine Tätigkeit, indem es zu ihr in eine reflexive Distanz tritt.[17] Es tritt so in seinem Bewusstsein von seiner partikularen Tätigkeit zurück, wodurch es gleichzeitig von der konkreten Situation und seinem Verhältnis zu ihr zurücktritt. Und aus dieser reflexiven Distanz heraus ist es dem Subjekt möglich, seine Tätigkeit und davon abhängig die partikulare vorliegende Situation aus sich selbst heraus zu bestimmen. Es bestimmt sich und seine Tätigkeit dann *vermittelt* durch das Bewusstsein davon, dass seine Tätigkeit allgemein richtig ist, das heißt *vermittelt* durch die reflexive Distanz. So wird es durch nichts *unmittelbar* bestimmt, was ihm als roher partikularer Fakt gegeben ist und unmittelbar als richtig erscheint. Darin liegt die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen. Das Subjekt kann bestimmen, was es tut und, wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit herausstellen wird, wer es ist.[18]

Die Tätigkeit der Selbstbestimmung erfolgt dadurch, dass das Subjekt für sich beantwortet, was zu tun richtig ist, und die Antwort darauf liegt in einer Norm, die festlegt, was im Allgemeinen (in solchen Situationen) zu tun richtig ist. Das muss so sein, da die Richtigkeit dessen, wie die konkrete Situation im partikularen Bewusstsein des Subjekts erscheint, gerade fragwürdig geworden ist. Die Richtigkeit dessen, wie die partikulare Situation dem Subjekt erscheint und wie es bezüglich ihrer tätig sein soll, kann deshalb nicht durch dieses partikulare Bewusstsein selbst begründet werden. Ihre Richtigkeit

[17] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 116.

[18] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 19 (Hervorhebungen MF): »I believe that human beings differ from the other animals in an important way. We are self-conscious in a particular way: we are conscious of the grounds on which we act, and therefore are in control over them. When you are aware that you are tempted, say, to do a certain action because you are experiencing a certain desire, *you can step back from that connection and reflect on it.* You can ask whether you should do that action because of that desire, or because of the features that make it desirable. And if you decide that you should not, then you can refrain. This means that although there is a sense in which what a non-human animal does is up to her, the sense in which what you do is up to you is deeper. When you deliberately decide what sorts of effects you will bring about in the world, you are also deliberately deciding what cause you will be. And that means *you are deciding who you are.*«

muss entsprechend durch etwas begründet werden, was über die partikulare Situation respektive über das partikulare Bewusstsein derselben hinausgeht, durch ein Bewusstsein davon also, was im Allgemeinen richtig ist.

Da das Subjekt aber die Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit stellt, kann es unmöglich so sein, dass es eine beliebige, bereits vorab gegebene Norm ohne weiteres und unhinterfragt als allgemeinen Maßstab der Richtigkeit seiner Tätigkeit anerkennt. Es ist nicht so, dass es die Frage durch eine Norm beantworten kann, die durch etwas, das von seiner reflexiven Tätigkeit verschieden ist, bereits gesetzt wäre. Das ist unmöglich. Denn die Frage nach der Richtigkeit einer bestimmten Tätigkeit zieht unmittelbar die Frage nach der Gültigkeit der Norm mit sich, die die Richtigkeit der zu beurteilenden Tätigkeit im Allgemeinen festlegt. Wenn ich beantworten kann, weshalb eine bestimmte Tätigkeit richtig ist, dann nur dadurch, dass ich angeben kann, weshalb die entsprechende Norm allgemein richtig, das heißt gültig, ist. Da also im Falle einer geistigen Tätigkeit sowohl das Bewusstsein der entsprechenden Norm als auch die Frage nach ihrer Richtigkeit der Tätigkeit intern sind, kann das Bewusstsein einer Norm die Frage nur dann beantworten, wenn ihre Gültigkeit, das heißt ihre allgemeine Richtigkeit, nicht unabhängig von dieser Tätigkeit gegeben ist.[19] Das bedeutet, die Gültigkeit der Norm muss der Tätigkeit selbst entspringen.

Aufgrund der Reflexivität der geistigen Tätigkeit wird die Norm, die sie bestimmt, überhaupt erst durch die Tätigkeit hervorgebracht. Sie entspringt der Tätigkeit und wird durch sie begründet. Eine Norm ist nur dann eine Norm, die eine geistige Tätigkeit bestimmt, wenn das Subjekt sie in oder genauer durch seine Tätigkeit anerkennt. Wenn das Subjekt der geistigen Tätigkeit die Gültigkeit einer Norm nicht anerkennt, so ist diese Norm keine Norm, die die Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit beantworten kann. Wir verstehen hier also den bereits oben eingeführten Gedanken tiefer, dass das Subjekt, das eine geistige Tätigkeit vollzieht, nicht nur *gemäß* einer Norm (*kata ton orthon logon*) tätig ist, sondern *aus* oder *durch* das Bewusstsein der Norm (*meta tou orthou logou*). Es tut dies, weil es die Frage stellt, wie tätig zu sein richtig ist, während die Frage nach der Richtigkeit einer partikularen Tätigkeit nur durch eine Norm – oder präziser: durch das Bewusst-

[19] Vgl. Pinkard, *German Philosophy 1760 – 1860*, S. 46 f.: »[W]e must conceive of the laws that govern our action as self-imposed laws, not laws ordained for us by anything from outside our activities. […] [S]ince I can always ask myself what I ought to do (or have done) instead of what I actually happen to do (or have done), I can always ask whether I should act upon a maxim [normative principle (MF)] different from the one I actually choose; and I must think of myself as able to do that – think of myself as *free* – if such deliberation is to make sense at all.«

sein ihrer Gültigkeit – beantwortet werden kann. Deshalb geschieht eine geistige Tätigkeit notwendig *aus* dem Bewusstsein der Norm. Die Tätigkeit wird also aus einem Bewusstsein vollzogen, dass die Norm, die die Tätigkeit hinsichtlich ihrer Richtigkeit bestimmt, gültig ist. Damit können wir sagen: Eine geistige Tätigkeit beantwortet die Frage nach ihrer Richtigkeit, indem sie die Frage nach der allgemeinen Richtigkeit der für sie maßgebenden Norm beantwortet, was durch das Bewusstsein der Gültigkeit der entsprechenden Norm geschieht. In der Frage nach der Richtigkeit der Tätigkeit, im reflexiven Bewusstsein liegt also sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit, sich selbst gemäß einer Norm zu bestimmen. Das Subjekt kann und muss bestimmen, was es tut, indem es bestimmt, welche Normen für es gültig sind. Damit ist die geistige Tätigkeit notwendig autonom; sie ist Quelle ihrer eigenen Norm.

Die geistige Tätigkeit, durch die sich das Subjekt selbst bestimmt, ist also Quelle der für sie maßgebenden Norm und ihrer Gültigkeit. Dies ist so, da die geistige Tätigkeit durch ein reflexives Bewusstsein ihrer Richtigkeit konstituiert ist: Die Norm entspringt der Tätigkeit, während gleichzeitig die Tätigkeit aus dem Bewusstsein der Norm resultiert. Die Norm ist der Tätigkeit so in einem starken Sinne intern. Es ist nicht bloß so, dass es die Norm nicht gäbe, wenn es die entsprechende Tätigkeit nicht gäbe. So wie es etwa keine Schachregeln gäbe, wenn es das Schachspielen nicht gäbe. Vielmehr begründet die Tätigkeit die für sie gültige Norm, indem sie die Frage nach ihrer eigenen Richtigkeit durch das Bewusstsein der Gültigkeit der entsprechenden Norm beantwortet. Diese besondere, reflexive Form der Gültigkeit kann als »selbstbewusste Gültigkeit« bezeichnet werden: *Eine Norm ist durch selbstbewusste Gültigkeit charakterisiert, wenn das Subjekt, das durch die betreffende Norm bestimmt ist, nur insofern durch sie bestimmt ist, als es ein Bewusstsein davon besitzt, dass die Norm für es gültig ist.* Wir können dafür den Begriff der Anerkennung einführen: *Eine selbstbewusste Norm ist dadurch gültig, dass sie als gültig anerkannt wird. Das Bewusstsein der Gültigkeit, das heißt die Anerkennung der Norm, ist damit letzter Grund der Gültigkeit derselben.* Das Subjekt anerkennt die Norm dabei gerade dadurch, dass es aufgrund des Bewusstseins ihrer Gültigkeit tätig ist. Die Anerkennung der Norm erfolgt also, indem das Subjekt ihr in seiner Tätigkeit folgt, das heißt seine partikulare Tätigkeit an ihr orientiert.

Unabhängig vom Bewusstsein der Gültigkeit der Norm, also losgelöst vom Akt ihrer Anerkennung, wäre die Norm nicht gültig und somit keine Norm.[20] Das heißt, die geistige Tätigkeit, die aus dem Bewusstsein der Norm

20 Vgl. auch Brandom, *Making It Explicit*, S. 50: »Kant's practical philosophy […] takes

resultiert, ist Quelle der entsprechenden Norm, insofern Letztere durch die Tätigkeit anerkannt wird. Das Subjekt einer geistigen Tätigkeit ist daher Urheber:in seiner Tätigkeit, indem es durch sie festlegt, was im Allgemeinen zu tun richtig ist. Sie besteht folglich darin, *uno actu* allgemeine Regeln, Normen, zu fundieren und zu befolgen.[21] Die geistige Tätigkeit ist also selbst die Quelle der Norm, die sie wiederum normativ bestimmt. Sie ist autonom. Aus dieser reflexiven Struktur scheint nun aber unmittelbar ein Paradox zu folgen: das Paradox der Autonomie.

1.2 Paradox der Autonomie

Die geistige Tätigkeit ist, wie erläutert, durch ein reflexives Bewusstsein ihrer Richtigkeit, durch das Bewusstsein der für sie maßgebenden Norm, konstituiert, die nur dadurch gültig ist, dass das Subjekt Letztere in ihrer Gültigkeit anerkennt, ihr also in seiner geistigen Tätigkeit folgt. Die geistige Tätigkeit begründet sich somit ausschließlich durch sich selbst. Ich beziehe mich nur dann auf eine Norm als Norm, die bestimmt, was zu tun richtig ist, wenn ich sie selbst in ihrer Gültigkeit anerkenne und also ihr gemäß tätig bin. Ohne meine Anerkennung ihrer wäre sie keine Norm; es wäre unmöglich, mich auf sie zu beziehen, um anzugeben, weshalb meine Tätigkeit richtig ist. Das heißt, die Gültigkeit einer Norm, die angibt, was zu tun richtig ist, gründet nur darin, dass ich sie als gültig anerkenne, ihr also folge. Hierin liegt eine *Zirkularität*, durch die fragwürdig wird, ob ich wirklich in der erläuterten

its characteristic shape from his dual commitment to understanding us as rational and as free. To be rational, for him, means to be bound by rules. But Kant is concerned to reconcile our essential nature as in this way bound by norms with our radical autonomy [...] in the thesis that the authority of these rules over us derives from our acknowledgement of them as binding on us. Our dignity as rational beings consists precisely in being bound only by [...] rules we have freely chosen [...] to bind ourselves with.« Vgl. weiterhin Brandom, »Freedom and Constraint by Norms«.

[21] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 110: »[A] non-human animal's principles are her instincts. Her instincts are her own laws in the sense that they arise from her form, and they are the laws of her causality in the sense that they determine what she does for the sake of what. She goes downwind to escape the notice of the lion, pounces to capture the scurrying rodent, digs a burrow to build her nest in, or whatever it might be. Since her instincts are the laws of her own causality, they are in effect the animal's will, and the movements that are determined by them are her actions. But human beings are agents in a further, deeper sense. For we do not merely determine ourselves in the sense that we act from the principles of our own causality – we determine ourselves in the deeper sense that we *choose* the principles of our own causality. It is up to us what we will do for the sake of what.«

Weise von der Situation zurücktreten und die Frage nach der Richtigkeit meiner Tätigkeit beantworten kann, ob ich mich wirklich selbst bestimmen kann, ob ich also tatsächlich selbst Quelle von Normen sein kann, indem ich sie als gültig anerkenne. Diese Zirkularität ist der Ursprung des vermeintlichen Paradoxes der Autonomie.

Wenn die geistige, das heißt die autonome Tätigkeit nur dadurch möglich ist, dass ein Subjekt durch Normen bestimmt ist, die ausschließlich gültig sind, insofern es ihre Gültigkeit anerkennt, dann scheint die Tätigkeit, durch die das Subjekt sich selbst bestimmt, entweder zirkulär oder in sich widersprüchlich zu sein. Denn es gibt für sie scheinbar bloß zwei alternative, jedoch inkonsistente Erklärungsweisen, die ein Dilemma bilden.

Entweder das Subjekt anerkennt die Gültigkeit der Norm nur deswegen, weil es sie anerkennt. Dieser Erklärung zufolge ist die Norm durch einen willkürlichen Akt der Anerkennung fundiert. Dann kollabiert jedoch der Begriff der Gültigkeit. Denn eine Norm ist nur gültig, insofern sie »richtig« und »falsch« voneinander unterscheidet, und durch einen willkürlichen Akt der Anerkennung lässt sich dieser Unterschied nicht erzeugen. Willkürlich wäre dieser Akt, da er seinerseits nicht bereits durch eine Norm bestimmt sein darf. Denn er soll ja gerade eine Norm fundieren, indem er aus sich selbst die Frage nach ihrer Gültigkeit beantwortet. Die Gültigkeit der Norm wäre dann eine Angelegenheit reiner Zufälligkeit, insofern sie in einem partikularen, nicht durch eine Norm bestimmten Akt gründet. Das ist aber unmöglich.[22] Denn das Subjekt kann sich so jederzeit von der Norm lösen, indem es seine Anerkennung derselben wieder suspendiert, womit die Norm ihre Gültigkeit verliert.[23] Damit wäre im Akt der Anerkennung, der die Norm konstituiert,

[22] Vgl. Khurana, »Paradoxes of Autonomy: On the Dialectics of Freedom and Autonomy«, S. 61: »Insofar as positing or legislating in an autonomous way requires that we have to exclude any influence of both externally commanded determinations as well as determinations instilled in us by nature, autonomy thus seems to rest on an act that is *unbound and unconstrained by any prior determination.* Thus, it seems to be a condition for autonomy that there be an unbound subject that gives herself the law in an originary act, not determined by a pre-existing law. The act by which the subject first gives the fundamental law would thus have to be lawless. However, if the law of autonomy originates from a lawless positing by the subject, it is unclear what should prevent the subject from dissolving the law in a second act and then issuing another one (and so on). The condition of possibility of autonomy – an unbound author of the law – seems to reveal itself as the condition of impossibility of autonomy: it implies an order of arbitrariness in which the law is not binding *as such but only due to the arbitrary positing of a subject.* This outcome of course suggests that we should ask whether we can think of the act of ›authoring‹ or ›legislating‹ the law differently.«

[23] Sebastian Rödl formuliert diesen Gedanken in »Selbstgesetzgebung« folgendermaßen (S. 93 f.): »Wir geben uns selbst ein Gesetz. Da wir das tun, sind wir noch an nichts

immer schon die Möglichkeit enthalten, wonach sie genauso gut ungültig sein kann. Anerkennung der Gültigkeit schließt aber notwendig die Möglichkeit aus, dass die Norm ebenso gut auch ungültig sein kann. Somit ist es, wenn Anerkennung als willkürlicher Akt begriffen wird, unmöglich, dass das Subjekt aus sich selbst heraus ein Bewusstsein der Gültigkeit der Norm etabliert. Die Auffassung der Anerkennung einer Norm als einem willkürlichen Akt unterminiert also die Möglichkeit von Autonomie. Sie zerfällt in reine Zufälligkeit.

Deswegen scheint es nun so – und das ist die zweite Erklärungsweise –, als ob die Norm bereits vorgängig, unabhängig vom Akt der Anerkennung, gültig sein müsste, um sie überhaupt hinsichtlich ihrer Gültigkeit anerkennen zu können. Die Norm gründet dann jedoch in etwas, was von ihrer Anerkennung verschieden ist, womit sie ebenfalls kein Ausdruck von Autonomie sein kann. In beiden Fällen scheint also die Norm, die die vermeintlich autonome Tätigkeit bestimmt, Ausdruck von Heteronomie zu sein: Entweder sie ist durch einen willkürlichen, gesetzlosen Akt begründet, was unmöglich ist, oder dadurch, dass sie bereits vorgängig gegeben ist.[24] In beiden Fällen ist die Norm der Tätigkeit, die sie bestimmt, äußerlich, das heißt nicht durch die Tätigkeit selbst begründet, womit die Tätigkeit als heteronom zu charakterisieren ist. Damit scheint der autonomen Tätigkeit Heteronomie, das heißt ihr Gegenteil, zugrunde zu liegen.[25] Doch dies kollidiert mit der Struktur der

gebunden. Erst nachdem wir uns das Gesetz gegeben haben, sind wir gebunden, nämlich an dieses Gesetz. Das ist jedoch schwer zu verstehen. Wir waren durch nichts gebunden, uns das Gesetz zu geben, das wir uns gegeben haben. Was soll uns dann hindern, uns von diesem Gesetz wieder loszubinden? Wenn wir sagen, dass wir, da wir uns das Gesetz gegeben haben, nun daran gebunden sind, behaupten wir, dass der Akt, in dem wir uns an das Gesetz binden, den Akt, in dem wir uns von ihm lossagen, verbietet. Offenbar können wir hier vom Gesetz selbst ganz absehen; es ist ein fünftes Rad am Wagen. Es gibt nur zwei Akte, deren einer den anderen soll gebieten oder verbieten können. Aber das ist unverständlich, denn beide Akte unterscheiden sich in nichts. Genauer unterscheiden sie sich allein darin, dass der eine früher als der andere ist. Aber ein zeitlicher Unterschied begründet keinen Unterschied der Autorität, es sei denn, ein Gesetz schreibt ihm eine solche Bedeutung zu. Aber wir wollten ja erklären, wie ein Gesetz gelten kann.«

[24] Vgl. auch Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, S. 226: »[I]f the will imposes such a ›law‹ on itself, then it must do so for a reason (or else be lawless); a lawless will, however, cannot be regarded as a free will; hence, the will must impose this law on itself for a reason that then cannot itself be self-imposed [...]. The ›paradox‹ is that we seem both required not to have an antecedent reason for the legislation of any basic maxim and to have such a reason.«

[25] Vgl. Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 676.

Autonomie, der zufolge die Norm erst durch die autonome Tätigkeit selbst Gültigkeit erhalten darf.[26] Dies ist das Paradox der Autonomie.[27]

Das Paradox der Autonomie lässt sich präziser in den Begriffen von Allgemeinheit und Einzelheit beschreiben. Es resultiert daraus, dass die autonome Tätigkeit, durch die das Subjekt sich selbst gemäß einer Norm bestimmt, scheinbar nicht ein einzelner, partikularer Akt und zugleich Quelle von etwas Allgemeinem sein kann, das diesen einzelnen Akt wiederum normativ bestimmt. Das, was gemessen wird, der einzelne, partikulare Akt, kann nicht zugleich Ursprung dessen sein, woran es gemessen wird. Es ist der Gedanke, dass es paradox sei, wenn ein einzelner Akt festlegt, was das Allgemeine ist, das auf normative Weise bestimmt, wie der Akt zu sein hat. Denn der einzelne Akt, dem gegenüber die Norm Maßstab ist, kann unmöglich Quelle dieses allgemeinen Maßstabs sein. Das wäre zirkulär und jede Begründung von Richtigkeit wäre willkürlich. Einzelnes und Allgemeines kollabieren ineinander. So scheint es zumindest. Daraus ergibt sich die Überzeugung, dass das Allgemeine im Falle einer Norm vorgängig – das heißt unabhängig vom einzelnen Akt, der durch die Norm bestimmt ist – denkbar sein muss. Die Norm muss also notwendig vorgängig gegeben sein. Es ist das Bild, dem zufolge das Allgemeine vom Einzelnen verschieden und diesem gegenüber logisch primär ist. Doch dann kann der Akt als einzelner nicht länger als autonom aufgefasst werden, da er sich notwendig diesem bereits vorgängig gegebenen Allgemeinen unterordnen muss. Die autonome Tätigkeit setzt dann eine heteronome Quelle ihrer Norm voraus. Das Einzelne und das Allgemeine fallen auseinander. Das ist jedoch paradox. Es widerspricht dem Anspruch, den Akt der Anerkennung als eine autonome Tätigkeit zu begreifen, als einen einzelnen Akt, der Quelle seines allgemeinen Maßstabs ist.

Das Paradox der Autonomie ergibt sich im eben dargestellten Fall daraus, dass der Akt der Anerkennung als ein einzelner willkürlicher Akt begriffen wird. Wir können dies die *legislatorische Auffassung* der geistigen Tätigkeit nennen.[28] Es ist die Ansicht, dass Autonomie in einer bestimmten Form von

[26] Vgl. Khurana, »Paradoxes of Autonomy: On the Dialectics of Freedom and Autonomy«, S. 61: »In order for there to be a paradox in the full sense of the word we need to see how the conditions that autonomy seems to require at the same time appear to be conditions of the impossibility of autonomy. This is precisely the sense of paradox that is at issue in the interesting diagnoses of the paradox of autonomy.«

[27] Vgl. Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, S. 226 f.: »It is probably not going too far to say that Hegel viewed the ›Kantian paradox‹ as *the* basic problem that all post-Kantian philosophies had to solve […].«

[28] Vgl. hierzu auch »Paradoxes of Autonomy: On the Dialectics of Freedom and Autonomy«, S. 61. Oftmals wird Rousseau als Vertreter einer legislatorischen Auffassung von Autonomie angeführt, denn er bestimmt Autonomie als Selbstgesetzgebung, als

Willkür fußt – dass individuelle Selbstbestimmung also eine willkürliche Tätigkeit ist. Die legislatorische Auffassung von Autonomie ist jedoch, wie dargestellt, inkonsistent. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den Akt der Anerkennung anders zu erläutern, nämlich so, dass verständlich wird, wie die geistige Tätigkeit Quelle der für sie maßgebenden Norm sein kann, ohne dass sich ein Paradox aufdrängt.

Es stellt sich also folgende Frage: *Wie kann die autonome Tätigkeit einzeln und allgemein zugleich sein, ohne dass Einzelheit und Allgemeinheit ineinander kollabieren oder auseinanderfallen?* Genauer: *Wie kann eine einzelne Tätigkeit Quelle von etwas Allgemeinem sein, das sie wiederum normativ bestimmt?*

»Gehorsam gegenüber dem Gesetz, das man sich selbst gegeben hat« – vgl. etwa Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 677 f. Eine derzeit äußerst einflussreiche legislatorische Konzeption von Autonomie ist die liberale Auffassung subjektiver Rechte. Sie begreift die Privatsphäre eines einzelnen Subjekts als den primären Ort von Selbstbestimmung und Autonomie. Der »Eigenwille«, das subjektive Bedürfnis und die individuellen Präferenzen fungieren dabei als das Prinzip, vermöge dessen jedes einzelne Subjekt sein Leben und seine Tätigkeit selbst gestaltet – also selbst darüber entscheidet, was in der Sphäre seiner privaten Entscheidung als richtig beziehungsweise als falsch gilt. Diese Sphäre der privaten Selbstbestimmung muss gemäß der genannten liberalen Auffassung subjektiver Rechte zwar durch das Recht und staatliche Institutionen ermöglicht und geschützt werden. Das Recht und die betreffenden Institutionen sind somit Grund der Möglichkeit von Autonomie und Selbstbestimmung. Ihre Verwirklichung liegt jedoch letztlich in der Hand des einzelnen privaten Subjekts. Dass eine solche Auffassung begrifflich ebenfalls zu gravierenden Widersprüchen führt, wird beispielsweise von Christoph Menke in *Kritik der Rechte* deutlich aufgezeigt. Aber auch Ansätze, die Autonomie im Geiste eines nietzscheanischen Voluntarismus erläutern und das einzelne Individuum respektive den individuellen Willen als letzte Quelle von Werten und Normen betrachten, ziehen das hier dargestellte Paradox der Autonomie auf sich.

II. TEIL:

FORMALE GÜLTIGKEIT

Wird die geistige Tätigkeit, die durch das Bewusstsein der für sie maßgebenden Norm diese Norm überhaupt erst begründet und so autonom ist, als ein einzelner willkürlicher Akt begriffen, ergibt sich das Paradox der Autonomie. Vor dem Hintergrund einer solchermaßen *legislatorischen Auffassung* von Autonomie wird damit unverständlich, wie die geistige Tätigkeit ein einzelner Akt und zugleich Quelle eines allgemeinen Maßstabs sein kann, der diesen Akt wiederum normativ bestimmt. Es drängt sich deshalb folgende Frage auf: *Wie kann die geistige Tätigkeit einzeln und allgemein zugleich sein, ohne dass Einzelheit und Allgemeinheit ineinander kollabieren oder auseinanderfallen?* Genauer: *Wie kann eine einzelne Tätigkeit Quelle von etwas Allgemeinem sein, das sie wiederum normativ bestimmt?* Kurz: *Wie ist Autonomie möglich?* Die Anerkennung der Gültigkeit einer selbstbewussten Norm muss also anders erklärt werden als durch einen willkürlichen Akt. Denn eine Erklärung der geistigen Tätigkeit, die auf einem legislatorischen Verständnis der Quelle ihrer Richtigkeit beruht, ist notwendig inadäquat.

Ein adäquater Begriff der geistigen Tätigkeit muss die folgenden vier Kernmerkmale erklären können. *Erstens* (i) muss verständlich werden, inwiefern das Subjekt der Tätigkeit sich dieser Tätigkeit als solcher bewusst sein kann. Denn ohne ein solches reflexives Bewusstsein, durch das die Tätigkeit selbst zum Objekt des Bewusstseins wird, kann es unmöglich eine Tätigkeit geben, die aus dem Bewusstsein vollzogen wird, dass die betreffende Tätigkeit einer bestimmten Norm entspricht. Die geistige Tätigkeit ist notwendig selbstbewusst. Sie weist ein ihr internes Bewusstsein ihrer selbst als einer Tätigkeit auf, die richtig ist. Denn sie wird aus genau diesem Bewusstsein vollzogen. *Zweitens* (ii) ist es notwendig, zu erklären, inwiefern die geistige Tätigkeit ein Bewusstsein von etwas Allgemeinem, ein allgemeines Bewusstsein, sein kann. Denn das Bewusstsein der Norm, aus dem sie vollzogen wird, ist das Bewusstsein eines allgemeinen Maßstabs, das heißt dessen, was im Allgemeinen zu tun richtig ist. Die Norm enthält das Kriterium, das das Spektrum aller möglichen richtigen Vollzüge vom Möglichkeitsspektrum aller falschen Vollzüge unterscheidet. Damit muss sie allgemein sein; sie ist auf eine Vielzahl von Vollzügen bezogen. *Drittens* (iii) muss erläutert werden, worin die Quelle der Gültigkeit der entsprechenden Norm liegt. Es gilt zu beantworten, welcher Aspekt der Tätigkeit den Begriff ihrer Richtigkeit in sich enthält. Welches Charakteristikum der Tätigkeit erklärt also, was es für die Tätigkeit heißt, so zu sein, wie sie sein soll? *Viertens* (iv) ist es zentral, zu verstehen,

inwiefern die geistige Tätigkeit eine partikulare Tätigkeit sein kann. Denn nur als etwas, was im Verhältnis zur entsprechenden Norm partikular ist, kann die Tätigkeit unter die Norm als den allgemeinen Maßstab ihrer Richtigkeit fallen.

Ich werde nun eine Auffassung der geistigen Tätigkeit diskutieren, die beansprucht, selbstbewusste Normativität und also Autonomie letztlich durch den Begriff der formalen Gültigkeit zu erklären. Dies ist der kantianische Konstitutivismus, der eine der einschlägigen und gegenwärtig bedeutsamsten Erklärungen von Autonomie darstellt. Sich mit einer kantianischen Auffassung der geistigen Tätigkeit auseinanderzusetzen, um weiter über den Begriff der Autonomie nachzudenken, drängt sich primär deswegen auf, da Kant diesen Begriff ins Zentrum seiner Philosophie stellt und da ein grundlegendes Anliegen vieler nachkantischer Denker des Deutschen Idealismus, insbesondere von Hegel, darin besteht, die Probleme, die sich aus Kants Erläuterung ergeben, zu lösen.[29]

Ich werde mich bei der Rekonstruktion des kantianischen Konstitutivismus vor allem auf Christine Korsgaard und Stephen Engstrom beziehen. Es geht mir dabei jedoch nicht um eine philologisch textnahe Wiedergabe dieser zwei Autoren oder der einschlägigen Werke Kants, sondern um eine systematische Rekonstruktion einer kantianischen Erklärung von Autonomie. Ich nenne diese Auffassung »kantianischen Konstitutivismus«, da sie auf Korsgaards zentralem Gedanken beruht, dass die geistige Tätigkeit durch formale Prinzipien bestimmt ist, die diese Tätigkeit und in der Folge ihr Subjekt überhaupt erst konstituieren. Korsgaard formuliert das in *Self-Constitution* folgendermaßen:

> »I explained the general thesis for which I am arguing in this book: that action is self-constitution. By this I mean that we human beings constitute our own personal or practical identities – and at the same time our own agency – through action itself. [...] The actions that are most genuinely actions, I will argue, are the ones that accord with the principles of practical reason. These principles are therefore constitutive principles of actions, principles that we must be at least trying to follow if we are to count as acting at all. And this is what explains their normativity, or the way they bind us. [...] [I]t will be an important part of the argument [...] that only formal principles can be directly normative: our substantive principles must be derivable from formal ones if they are to be binding on the will.«[30]

[29] Vgl. Pinkard, *German Philosophy 1760–1860*, S. 43.

[30] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 45 f.

Es ist der Gedanke, dass sich das Subjekt der geistigen Tätigkeit dadurch konstituiert, dass es formale normative Prinzipien anerkennt, indem es seine partikulare Tätigkeit letztlich aus dem Bewusstsein dieser formalen Prinzipien vollzieht. Täte es dies nicht, wäre es nicht, was es ist, denn durch diese Tätigkeit konstituiert es sich selbst überhaupt erst als Subjekt einer solchen Tätigkeit. Dabei konstituiert die Anerkennung der formalen Prinzipien seine Tätigkeit als eine autonome Tätigkeit, während diese Tätigkeit wiederum das Subjekt konstituiert. Das Subjekt kann also nur Subjekt einer autonomen Tätigkeit sein, indem es diesen formalen Prinzipien folgt. Diese formalen Prinzipien anzuerkennen und ein autonomes Subjekt zu sein, hängt so wechselseitig voneinander ab: Es sind zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. Somit besitzen die entsprechenden Prinzipien für das Subjekt *unbedingte Gültigkeit*: Es kann sie unmöglich nicht anerkennen; es muss sie unbedingt befolgen. Ihre Anerkennung ist notwendig, weshalb sie nicht als ein willkürlicher, legislatorischer Akt betrachtet werden kann, den das Subjekt ebenso anders oder auch gar nicht vollziehen könnte. In diesem Sinne stellt der kantianische Konstitutivismus also eine Alternative zur legislatorischen Auffassung der geistigen Tätigkeit dar: Die Gültigkeit der formalen Prinzipien ist keine Angelegenheit eines willkürlichen Akts. Denn sie beinhalten die Form der autonomen Tätigkeit und sind somit konstitutiv für jede Tätigkeit, die diese Form aufweisen soll. Sie legen fest, wie ein konkretes normatives Prinzip (»substantive principle«) zu sein hat, durch das sich das Subjekt in seiner Tätigkeit bestimmen kann. Anerkennt das Subjekt sie nicht, ist es kein Subjekt der entsprechenden Tätigkeit. Ihre Gültigkeit ist, wie wir es ausdrücken können, formal.

Weiterhin ist das Bewusstsein der formalen Prinzipien einer partikularen geistigen Tätigkeit, wie sich zeigen wird, nicht äußerlich. Es ist ihre Bedingung der Möglichkeit: Erst durch dieses formale Bewusstsein kann das Subjekt überhaupt das Bewusstsein konkreter partikularer Normen (Maximen, »substantive principles«) besitzen und sich durch sie bestimmen. Durch das formale Bewusstsein konstituiert sich das Subjekt also dergestalt, dass es vermittels seiner Tätigkeit Quelle partikularer normativer Prinzipien sein kann. Nur so kann seine Tätigkeit autonom sein. Damit erscheint der kantianische Konstitutivismus als eine adäquate Erklärung von Autonomie. Deshalb werde ich nun die konstitutivistische Erklärung der Autonomie rekonstruieren, indem ich darstelle, wie ihr zufolge die vier oben genannten logischen Kernmerkmale der geistigen Tätigkeit (i)–(iv) – Selbstbewusstsein (Kapitel 2), Allgemeinheit (Kapitel 3), Richtigkeit beziehungsweise Gültigkeit (Kapitel 4) und Partikularität (Teil III) – zu begreifen sind. In Teil III (Kapitel 5 bis 8) wird sich aber zeigen, dass sich für die konstitutivistische Erläuterung der geisti-

gen Tätigkeit ebenfalls eine bestimmte Gestalt des Paradoxes der Autonomie ergibt. Sobald der kantianische Konstitutivismus nämlich die Partikularität der geistigen Tätigkeit erklären will, tritt eine fundamentale Inkonsistenz auf. Dies werde ich das »Problem der Partikularität« nennen. Der Kern der vorliegenden Arbeit besteht darin, diese Inkonsistenz und ihren Ursprung aufzuzeigen und damit nachvollziehbar zu machen, inwiefern der kantianische Konstitutivismus am Problem der Partikularität scheitert. Die vorliegende Auseinandersetzung mit dem kantianischen Konstitutivismus stellt also letztlich seine *reductio ad absurdum* dar.

Der Ursprung der besagten Inkonsistenz, das heißt der Grund des Problems der Partikularität, liegt darin, dass der kantianische Konstitutivismus die Subjektivität des selbstbewussten Subjekts atomistisch begreift (Kapitel 9). Das reflexive Bewusstsein der erwähnten formalen Prinzipien, durch das sich das selbstbewusste Subjekt konstituiert und Urheber:in partikularer Normen sein kann, wird gemäß dem kantianischen Konstitutivismus als eine Tätigkeit verstanden, die nicht schon aus sich selbst heraus das Bewusstsein einer Pluralität ebensolcher Subjekte enthält. Das selbstbewusste Subjekt besitzt demzufolge eine monadisch-atomistische Konstitution, da es in seiner Tätigkeit der Selbstkonstitution nicht immer schon notwendig auf andere selbstbewusste Subjekte bezogen ist. Es wird also im Verlauf der vorliegenden Arbeit darum gehen, den Atomismus der kantianischen Auffassung von Autonomie herauszuarbeiten. Denn dieser Atomismus ist Grund des Problems der Partikularität, das in Teil III ausführlich dargestellt wird. Dies einzusehen und im Detail zu verstehen, ermöglicht es dann, in Teil IV eine adäquate Auffassung der autonomen Tätigkeit zu entfalten. Dazu soll nun aber zuerst in Teil II eine detaillierte Rekonstruktion des Grundgedankens des kantianischen Konstitutivismus entwickelt werden.

Reflexivität der geistigen Tätigkeit: Selbstbewusstsein als formales Bewusstsein eines universellen Prinzips der Richtigkeit

Die konstitutivistische Erläuterung von Autonomie nimmt ihren Ausgangspunkt in der fundamentalen Beobachtung, dass die geistige Tätigkeit reflexiv ist. Ihr zufolge erklärt die Reflexivität, weshalb die autonome Tätigkeit durch Selbstbewusstsein und eine spezifische Form der Allgemeinheit, nämlich durch ein universelles Kriterium der Richtigkeit, charakterisiert ist. Die geistige Tätigkeit besitzt aufgrund der für sie wesentlichen Reflexivität *erstens* einen inneren Bezug auf sich selbst, weist *zweitens* ein Moment vollständiger Allgemeinheit auf und besitzt *drittens* ein ihr internes universelles

Kriterium der Richtigkeit. Sie ist also selbstbewusst, allgemein und stellt ein Bewusstsein davon dar, was universell richtig ist, weil sie reflexiv ist. Die Reflexivität kann dementsprechend als explanatorisch primärer Aspekt der geistigen Tätigkeit aufgefasst werden. Um zu verstehen, wie der kantianische Konstitutivismus die gerade genannten drei (von vier) logischen Merkmale der geistigen Tätigkeit begreift, muss näher darauf eingegangen werden, was es bedeutet, dass ihr die Frage nach ihrer eigenen Richtigkeit zugrunde liegt. Denn durch die Frage nach der Richtigkeit besitzt die geistige Tätigkeit einen reflexiven Charakter. Das soll nun in den Kapiteln 2 bis 4 detailliert erläutert werden.

2. Reflexivität als Selbstbewusstsein

Wenn wir verstehen wollen, worin der logische Charakter der geistigen Tätigkeit besteht, was sie ermöglicht und wodurch sie sich konstituiert, dann stellt sich als Erstes die Frage danach, wie das Subjekt dieser Tätigkeit ein Bewusstsein besitzen kann, das allgemein ist. Denn das Bewusstsein einer Norm ist das Bewusstsein eines allgemeinen Maßstabs, ein allgemeines Bewusstsein. In Kapitel 1 wurde behauptet, dass die geistige Tätigkeit über das Bewusstsein ihrer eigenen Partikularität hinausgeht, indem sie von sich zurücktritt und ihre eigene Richtigkeit in Frage stellt. Dadurch wird in der bewussten Tätigkeit ein Moment der Allgemeinheit etabliert und dem Subjekt kommt gleichzeitig die Möglichkeit zu, so oder anders tätig zu sein. Wie das Subjekt letztlich aktual tätig ist, entscheidet es, indem es beantwortet, wie tätig zu sein allgemein richtig ist. Das bedeutet, dass die Allgemeinheit des Bewusstseins und seine Normativität aus ein und demselben Grund entspringen, nämlich aus der Reflexivität, das heißt aus der Frage nach der Richtigkeit, die der geistigen Tätigkeit intern ist. Deswegen soll nun vertieft auf das reflexive Verhältnis des Subjekts zu sich selbst – oder präziser auf das reflexive Verhältnis der Tätigkeit des Subjekts zu sich selbst –, also auf das Selbstbewusstsein der geistigen Tätigkeit, eingegangen werden. Denn es ist Quelle eines universellen normativen Bewusstseins.

Dass die Reflexivität als explanatorisch primärer Aspekt der geistigen Tätigkeit betrachtet werden muss und dass aus ihr eine spezifische, nämlich vollständige Allgemeinheit – oder genauer ein universelles Selbstbewusstsein – resultiert, entspricht dem, was Hegel über die Reflexivität der geistigen Tätigkeit sagt. Auch für ihn muss in einem ersten Schritt erläutert werden, was es bedeutet, dass die geistige Tätigkeit reflexiv ist.[31] So beginnt er seine Erläuterung dessen, was er »das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur« nennt, so wie auch Korsgaard ihre Erläuterung der Autonomie mit der trivialen Beobachtung, dass das Subjekt der geistigen Tätigkeit von der gegebenen konkreten Situation, das heißt von seinem konkreten partikularen Bewusstsein, zurücktreten kann, indem es das, was ihm in der Situation als gegeben beziehungsweise als richtig erscheint, in Frage stellt.[32] Diese reflexive Distanznahme ist konstitutiv für die Möglichkeit des Subjekts, sich durch seine Tätig-

[31] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5.
[32] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4.

keit selbst zu bestimmen. Denn nur so wird seine Tätigkeit unbestimmt, das heißt bestimmbar und vollständig allgemein.

Unbestimmtheit und vollständige Allgemeinheit sind dabei in einem gewissen Sinne ein und dasselbe, zwei Seiten des reflexiven Standpunkts, des Selbstbewusstseins, das der geistigen Tätigkeit eigen ist. In §5 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* entwickelt Hegel die verschiedenen Aspekte des Zurücktretens, durch das der reflexive Standpunkt etabliert wird.[33] Er bezeichnet die reflexive Distanz, durch die das Subjekt von sich selbst zurücktritt, dabei als »das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist«. Dies ist »die schrankenlose Unendlichkeit der *absoluten Abstraktion* oder *Allgemeinheit*, das reine *Denken* seiner selbst«.[34]

Die geistige Tätigkeit ist als eine Tätigkeit nur möglich, insofern sie von einem Subjekt vollzogen wird: *Subjekt S vollzieht die geistige Tätigkeit φ*. Doch wie ist dieses geistige Subjekt beschaffen; worin besteht sein logischer Charakter? Ist es ein Lebewesen, ein materielles Subjekt, das in Raum und Zeit verortet ist? Oder ist es immateriell, insofern es durch sein reflexives Bewusstsein jede Form von Partikularität, Beschränkung und Endlichkeit übersteigt?[35] Die Entscheidung bezüglich der genannten Alternativen kann vorerst offengelassen werden. Wir kommen später nochmals ausführlich darauf zurück. Es steht jedoch fest, dass sich die geistige Tätigkeit im Falle des Menschen auf eine materielle Wirklichkeit bezieht, insofern wir denkende Tiere sind und also einen lebendigen Körper haben. Der Mensch, das denkende Tier, ist *als Tier* ein partikulares Subjekt, dessen Partikularität sich in spezifischen Bedürfnissen und einem Bewusstsein seiner konkreten Situation äußert. Er ist Teil der materiellen Wirklichkeit und somit partikular. Seine Lebendigkeit vollzieht sich durch das Bewusstsein seiner Partikularität, das heißt durch das Bewusstsein seines Körpers im Verhältnis zu seiner Umwelt und zu anderen Menschen. Seine geistige Tätigkeit muss sich dabei auf eine

33 Der Verweis auf Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* geschieht hier nicht willkürlich. Denn wie sich herausstellen wird, kann die vorliegende Arbeit auch als ein systematischer Kommentar der §§5–7 der *Grundlinien* gelesen werden. Es ist eine Rekonstruktion ihres Zusammenhangs und ihres Fortgangs, durch die transparent werden soll, wie gemäß Hegel zu verstehen ist, dass die Idee des Rechts, der freie Wille, sich aus sich selbst heraus verwirklicht. Vgl. auch Fn. 339.

34 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §5.

35 Vgl. für die Frage nach der Materialität beziehungsweise Immaterialität der geistigen Tätigkeit auch Anscombe, »Has Mankind One Soul – An Angel Distributed Through Many Bodies?«.

bestimmte Weise auf diese Partikularität beziehen oder in ihr verankert sein. Denn andernfalls wäre sie völlig losgelöst von der materiellen Wirklichkeit und Letztere hätte keinerlei Relevanz für Erstere und umgekehrt. Ob der Mensch jedoch *als Subjekt einer geistigen Tätigkeit* ebenfalls partikular ist, ist damit noch nicht entschieden. Denn es könnte genauso gut sein, dass der Mensch die Einheit zweier Subjekte, eines geistigen und eines materiellen Subjekts, darstellt.[36] Wie das Verhältnis der geistigen Tätigkeit zur partikularen materiellen Wirklichkeit des denkenden Lebewesens letztendlich genau beschaffen ist – ob sie sich äußerlich (wenngleich notwendig) aufeinander beziehen oder ob sie eins sind –, müssen wir deshalb vorerst noch offenlassen. Als grundlegend soll hier aber festgehalten werden, dass die geistige Tätigkeit des Menschen, des denkenden Lebewesens, letztlich immer auf irgendeine Weise mit seiner Partikularität, das heißt mit seiner materiellen Wirklichkeit verknüpft ist.

Die spezifische Form von Partikularität, die das denkende Lebewesen charakterisiert, ist eine notwendige Voraussetzung für Korsgaards Erklärung dessen, wie es dem Menschen möglich ist, ein normatives Bewusstsein zu haben. Denn die Quelle des Bewusstseins einer Norm liegt für Korsgaard darin, dass das denkende Lebewesen sich vom Bewusstsein seiner Partikularität – also von dem, was es wahrnimmt, was es begehrt und was es konkret tut – distanzieren und es in Frage stellen kann.[37] Die Reflexivität des Bewusstseins, das heißt der explanatorisch primäre Aspekt der geistigen Tätigkeit, setzt voraus, dass das Bewusstsein, auf das sie sich reflexiv bezieht, partikular ist. Durch die Reflexivität machen wir unser partikulares Bewusstsein der konkreten Situation, in der wir uns befinden, das heißt die jeweilige partikulare Tätigkeit unseres Bewusstseins, zu unserem Objekt: Wir werden uns bewusst, dass wir uns auf eine bestimmte partikulare Weise unserer konkreten materiellen Wirklichkeit bewusst sind. Das Bewusstsein, das heißt die Tätigkeit des Bewusstseins, unterscheidet sich so gewissermaßen von sich selbst und etabliert einen internen zweiten Standpunkt, den *reflexiven Standpunkt*.[38] Der

[36] Für einen *locus classicus* einer solchermaßen dualistischen Auffassung des Menschen vergleiche etwa Descartes Unterscheidung zwischen *res extensa und res cogitans* in Descartes, *Meditationen*, 6. Meditation.

[37] Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 47: »It is not because we notice normative entities in the course of our experience, but because we are normative animals who can question our experience, that normative concepts exist.«

[38] Der metaphorische Ausdruck »Standpunkt« ist leicht irreführend. Er lädt zu einem reifizierenden Verständnis ein. Der reflexive Standpunkt darf gemäß dem kantianischen Konstitutivismus aber nicht als ein konkreter raumzeitlicher Ort begriffen werden. Vielmehr ist es das, was durch die Reflexivität des Bewusstseins konstituiert wird. Es ist eine spezifische Form von Subjektivität: ein Bewusstsein der Distanz zum eigenen parti-

reflexive Standpunkt löst sich von der Partikularität des Bewusstseins und bezieht sich aus der Distanz auf sie. So findet eine innere Verdoppelung des Bewusstseins statt: Die bewusste Tätigkeit setzt in sich eine Differenz und bezieht sich so auf sich selbst. Das Subjekt ist sich in seiner Tätigkeit, die ein Bewusstsein ist, bewusst, dass es diese Tätigkeit vollzieht. Die bewusste Tätigkeit wird sich dadurch ihrer selbst als partikularer Tätigkeit bewusst. Sie wird sich selbst zum Objekt. Das Bewusstsein ist folglich, aufgrund seiner Reflexivität, Selbstbewusstsein.

Durch die reflexive Distanz des Bewusstseins zu sich selbst wird seine Partikularität in Frage gestellt. Es wird fraglich, ob die Tätigkeit, so wie sie aktual bestimmt ist – also als φ tun –, berechtigterweise so ist, wie sie ist. Damit tritt der Kontrast von einer berechtigten Tätigkeit, also einem Bewusstsein, das richtig ist, und einer unberechtigten Tätigkeit, einem Bewusstsein, das keine (oder bloß eine vermeintliche) Rechtfertigung besitzt, auf – der normative Kontrast zwischen richtig und falsch. Dies liegt daran, dass das Subjekt durch die innere Reflexivität seines Bewusstseins gleichzeitig ein Bewusstsein davon besitzt, dass sein Bewusstsein auch anders bestimmt sein könnte. Das Subjekt wird sich der Partikularität seines Bewusstseins bewusst, indem es sich bewusst wird, dass es ebenfalls eine andere partikulare Tätigkeit vollziehen könnte. Denn die Partikularität einer Bestimmung φ manifestiert sich dem reflexiven Bewusstsein gerade als die Differenz zu anderen partikularen Bestimmungen φ_x, φ_y, φ_z etc. Das selbstbewusste Subjekt ist sich also bewusst, dass es φ tun könnte oder auch φ_x, φ_y, φ_z etc.

Ich bin mir bewusst, dass ich Hunger habe oder dass der Apfel vor mir auf dem Tisch rot ist – weswegen ich ihn essen möchte, und damit bin ich mir gleichzeitig bewusst, dass es auch anders sein könnte. Denn die Wahrnehmung eines roten Apfels und das Bedürfnis des Hungers sind beide, insofern sie ein partikulares Bewusstsein sind, darüber konstituiert, dass sie gerade nicht sind, was sie nicht sind, nämlich die Wahrnehmung von etwas, das grün, blau, gelb etc. ist, oder Durst, sexuelle Begierde, Ruhebedürfnis etc. Indem das Subjekt von seinem partikularen Bewusstsein zurücktritt und es

kularen Bewusstsein. Es ist der Standpunkt des Bewusstseins, das alles in Frage stellen kann, was ihm partikular gegeben ist – auch wenn er selbst nicht in Frage gestellt werden kann, womit die herkömmliche Redeweise von einem Standpunkt als einem Standpunkt, der ebenso auch falsch sein kann, hier nicht gemeint sein kann. Es ist kein partikularer Standpunkt, der sich von anderen (konträren) Standpunkten unterscheidet. Es gibt keinen Standpunkt, von dem sich der reflexive Standpunkt unterscheiden würde – er ist vielmehr in jedem (selbstbewussten) partikularen Standpunkt enthalten. Er ist das, was einen partikularen Standpunkt überhaupt zu einem Standpunkt macht. Man könnte auch sagen, es sei die Form eines partikularen Standpunkts. Vgl. für eine weitere Problematisierung des Ausdrucks »Standpunkt« auch Rödl, *Self-Consciousness and Objectivity*, S. 60.

in Frage stellt, wird also die aktuale partikulare Bestimmung des Bewusstseins φ vor dem Hintergrund anderer möglicher partikularer Bestimmungen $φ_x$, $φ_y$, $φ_z$ etc. reflektiert. Das reflexive Bewusstsein, durch das der reflexive Standpunkt konstituiert wird, ist dementsprechend ein Bewusstsein, das hinsichtlich einer Vielzahl von möglichen partikularen Bestimmungen seiner selbst unentschieden ist. Das partikulare Bewusstsein wird zum Objekt des Bewusstseins, wodurch und indem ihm seine aktuale Bestimmung φ bloß als *eine* mögliche Bestimmung eines Möglichkeitsspektrums Φ erscheint. Sie ist in ihm und durch es als aktuale Bestimmung in Frage gestellt, das heißt hinsichtlich ihrer Berechtigung, hinsichtlich ihrer Richtigkeit suspendiert. Deshalb drängt sich diesem Bewusstsein die Notwendigkeit einer Rechtfertigung auf.[39] Seine partikulare Bestimmung φ muss durch etwas, was über ihre Partikularität hinausgeht, in ihrer Berechtigung ausgewiesen werden, wenn sie aktualisiert werden soll. Es ist die Notwendigkeit eines Grundes ihrer selbst, eines Grundes, der die Richtigkeit der Tätigkeit φ – im Unterschied zu den Tätigkeiten $φ_x$, $φ_y$, $φ_z$ etc. – aufzeigt.

So ist die reflexive Distanz des partikularen Bewusstseins zu sich selbst identisch mit der Frage nach der Rechtfertigung seiner selbst – also mit der Frage, ob das Subjekt begründeter-, das heißt richtigerweise so tätig ist, wie es tätig ist. Es ist die Frage: *Ist es richtig, φ zu tun; soll ich wirklich φ tun; weshalb soll ich φ tun?* Das reflexive Bewusstsein, das von sich und seiner Partikularität zurücktritt, ist also, wie Korsgaard ausführt, ein normatives Bewusstsein, das Bewusstsein der Frage nach der Richtigkeit der eigenen Tätigkeit, das »problem of the normative«:

[39] Vgl. auch Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 96: »We need them [reasons] because our reflective nature gives us the choice about what to do. We may need to appeal to the existence of reasons in the course of an explanation of why human beings experience choice in the way that we do, and in particular, of why it seems to us that there are reasons. But that explanation will not take the form ›it seems to us that there are reasons because there really are reasons‹. Instead, it will be just the sort of explanation which I am constructing here: reasons exist because we need them, and we need them because of the structure of reflective consciousness, and so on.« Gründe existieren gemäß Korsgaard also nur deswegen, weil wir sie brauchen. Sie existieren nicht unabhängig von unserem reflexiven Bewusstsein, das ihre Notwendigkeit überhaupt erst ins Spiel bringt. Ob es Gründe gibt, hängt also davon ab, ob wir einen Grund zur Rechtfertigung unserer Tätigkeit benötigen, und den benötigen wir, weil unser Bewusstsein von sich selbst zurücktreten und seine Partikularität in Frage stellen kann. Anders und unspezifischer formuliert: Eine Antwort kann es nur geben, wenn es die entsprechende Frage gibt. Dies sind Begriffe, die notwendig wechselseitig voneinander abhängen.

> »The human mind is self-conscious. […] But the human mind *is* self-conscious in the sense that it is essentially reflective. […] A lower animal's attention is fixed on the world. […] It is engaged in conscious activities, but it is not conscious *of* them. That is, they are not the objects of its attention. But we human animals turn our attention on to our perceptions and desires themselves, on to our own mental activities, and we are conscious *of* them. […] And this sets us a problem no other animal has. It is the PROBLEM OF THE NORMATIVE. For our capacity to turn our attention on to our own mental activities is also the capacity to distance ourselves from them and CALL THEM INTO QUESTION. I perceive, and I find myself with a powerful impulse to believe. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now the impulse does not dominate me and now I have a problem. SHALL I BELIEVE? […] I desire and I find myself with a powerful impulse to act. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now, the impulse does not dominate me and now I have a problem. SHALL I ACT?«[40]

Das reflexive Bewusstsein, durch das die bewusste Tätigkeit in sich selbst einen zweiten Standpunkt etabliert, ist also die Frage nach der Richtigkeit seiner partikularen Bestimmung φ. Es ist ein Bewusstsein, das nach einer Rechtfertigung seiner selbst verlangt. Eine solche Rechtfertigung muss nun zwei Bedingungen erfüllen, um tatsächlich eine Rechtfertigung zu sein: *Erstens* darf sie nicht selbst ein partikulares Bewusstsein sein, da ja gerade jede Form von Partikularität in Frage gestellt wird, und *zweitens* – was im Prinzip dasselbe ist – muss sie aus dem reflexiven Standpunkt selbst entspringen, aus nichts, was von der Reflexivität des Bewusstseins verschieden ist. Daraus folgt gemäß dem kantianischen Konstitutivismus, wie ich nun darlegen will, dass die Rechtfertigung letztlich aus einem universellen Bewusstsein entspringen muss, das das Subjekt von sich selbst besitzt – einem Bewusstsein seiner selbst als universell. Die Quelle der Rechtfertigung liegt damit in einem universellen Selbstbewusstsein. Der reflexive Standpunkt ist deshalb durch ein vollständig allgemeines Bewusstsein davon charakterisiert, dass das Subjekt selbst beziehungsweise seine Tätigkeit selbst die Quelle der Richtigkeit der betreffenden Tätigkeit ist, wobei ihre Richtigkeit notwendig in einem normativen Prinzip gründet. Das Subjekt ist sich durch die Reflexivität seiner Tätigkeit also bewusst, dass es selbst die Quelle seiner Tätigkeit und des betreffenden normativen Prinzips ist. Es ist sich bewusst, dass seine Tätigkeit autonom ist.

[40] Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 92 f. (Hervorhebungen durch Kapitälchen MF).

3. Selbstbewusstsein als universelle Allgemeinheit

Durch die Reflexivität der geistigen Tätigkeit wird das partikulare Bewusstsein, das das Subjekt besitzt, selbst zu seinem Objekt. Das Subjekt bezieht sich durch den reflexiven Standpunkt auf sein partikulares Bewusstsein und macht es zu seinem Objekt der Reflexion. Die bewusste Tätigkeit etabliert so in sich selbst eine Differenz, durch die sie sich auf sich selbst bezieht. Sie ist reflexiv. Dies geschieht dadurch, dass die Richtigkeit der partikularen Tätigkeit des Subjekts in Frage gestellt wird, woraus sich die Notwendigkeit ergibt, die Tätigkeit zu rechtfertigen. Die entsprechende Rechtfertigung kann deshalb nur durch etwas geschehen, was selbst nicht erneut eine partikulare Tätigkeit des Subjekts, ein partikulares Bewusstsein ist. Denn das Subjekt tritt durch den reflexiven Standpunkt von allem zurück, was partikular ist.

Indem das Subjekt im reflexiven Bewusstsein von jeglicher Partikularität abstrahiert, bezieht es sich als vollständig allgemeines Subjekt $S_\aleph$ auf sich selbst, als Subjekt ganz unabhängig jedweder Partikularität. Als vollständig allgemeines Subjekt $S_\aleph$ sieht das Subjekt von jeglicher Form von Verschiedenheit ab und bezieht sich so ausschließlich auf sich selbst als das, was über das Spektrum jeglicher partikularer Bestimmungen hinweg mit sich identisch bleibt. Es ist das Bewusstsein des Subjekts, dass es notwendig mit sich selbst identisch ist, das Bewusstsein seiner selbst unabhängig von partikularen Bestimmungen – oder kurz: Ich.[41] Das Subjekt, das sich durch dieses unbestimmte Bewusstsein seiner selbst konstituiert, können wir als »formales Subjekt« bezeichnen. Hegel formuliert diesen Gedanken in § 5 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* folgendermaßen: Es ist »das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte

[41] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 32: »This self-consciousness, however, includes not only the self-awareness of a *specific* act of thinking [...] but also, present in that same specific act, the self-awareness of a *general* act of thinking. And the latter self-awareness, in being aware of its own generality, is conscious of itself as capable of being present in other possible specific acts of thinking distinct from the present one. [...] The general self-awareness must therefore be distinct from, even though, present in, any such specific act of thinking. It thus constitutes the *thinking subject* on which the present specific thought, along with every other in which this same general self-awareness is present, depends, and to which they all, therefore, in virtue of this dependence, belong, as specifications of it.«

Inhalt aufgelöst ist«.[42] Durch diesen Begriff eines formalen Bewusstseins seiner selbst als eines vollständig allgemeinen Subjekts können wir gemäß dem Konstitutivismus verstehen, wie eine autonome Tätigkeit möglich ist. Dies soll in Kapitel 4 anhand von Korsgaards Kontrast der Begriffe »agency« und »practical identity« detailliert erläutert werden. Doch vorher muss der konstitutivistische Begriff eines vollständig allgemeinen Selbstbewusstseins entwickelt werden.

3.1 Selbstbewusstsein des partikularen Subjekts S_Φ

Das denkende Lebewesen konstituiert sich einerseits als partikulares Subjekt S_Φ, das durch seine Materialität und Körperlichkeit eine spezifische Bestimmung Φ – oder genauer: ein partikulares Vermögen Φ zu bestimmten Lebensvollzügen – besitzt. Andererseits konstituiert es sich als Subjekt $S\aleph$, das von jeglicher Partikularität abstrahiert und sich so als universell begreift. Denn der reflexive Standpunkt ist dadurch charakterisiert, dass er sich nicht nur von der Partikularität der Tätigkeit φ, sondern auch von der spezifischen Bestimmung Φ, das heißt von der Materialität, der Lebendigkeit und Körperlichkeit, des Subjekts löst und sie in Frage stellt. Die Reflexivität des Bewusstseins, das heißt die Frage nach der Richtigkeit, lässt nichts unberührt, was auch anders sein könnte. Es suspendiert jede Bestimmung, die negierbar ist – also auch die Lebendigkeit des denkenden Lebewesens und mit ihr alle seine Vermögen, die es als materielles, körperliches Subjekt konstituieren.

In einem ersten Schritt soll nun darauf eingegangen werden, inwiefern das denkende Lebewesen sich selbst als ein partikulares Lebewesen konstituiert (Kapitel 3.1). Es konstituiert sich als Einheit seiner spezifischen Vermögen zu partikularen Lebensvollzügen φ_x, φ_y, φ_z etc.[43] So wird ersichtlich, worin der normative Charakter eines Lebensvollzugs besteht. Die Normativität eines Prinzips, das ein Lebewesen bestimmt, ergibt sich daraus, dass seine partikulare Tätigkeit eine reproduktive Tätigkeit ist. Korsgaard wie auch Hegel[44] setzen voraus, dass die partikulare Tätigkeit φ, die ein Bewusstsein ist und auf die sich der reflexive Standpunkt bezieht, notwendig von einem partikularen Subjekt vollzogen wird, das sich als Lebewesen, genauer als Tier in der

42 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5.

43 Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Begriff des Vermögens vgl. Kern, *Quellen des Wissens*, insbesondere dritter Teil: »Die Natur des Wissens«.

44 Hegel setzt dies zumindest zu Beginn seiner Philosophie des objektiven Geistes, das heißt seiner Rechtsphilosophie, voraus. Diese Voraussetzung wird von ihm dabei jedoch in den vorangehenden Teilen des Systems ausgewiesen.

materiellen Wirklichkeit verortet.[45] Die Reflexivität der geistigen Tätigkeit setzt eine spezifische Partikularität voraus, die sie in Frage stellen und von der sie sich distanzieren kann. Das Subjekt der partikularen Tätigkeit φ, auf die sich die reflexive, geistige Tätigkeit bezieht, besitzt also eine animalische Lebensform. Ich werde im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit wechselweise von der Lebensform Φ oder der Natur Φ eines Lebewesens sprechen.

Die Natur *eines* Lebewesens, seine Lebensform, ist die geordnete Gesamtheit von allgemeinen Prinzipien, die das Subjekt, das durch sie bestimmt ist, als partikulares Subjekt, somit als etwas Materielles, als etwas, das einen lebendigen Körper besitzt, von seiner natürlichen Umgebung unterscheidet und es mit dieser interagieren lässt, wodurch es sich selbst erhält. Die betreffende Gesamtheit allgemeiner Prinzipien, die Natur des Lebewesens, ist also Grund seiner Identität.[46] Es konstituiert und erhält seine Identität folglich durch seine Tätigkeit, deren Prinzip seine Natur ist. Seine Tätigkeit ist Selbstkonstitution.[47] Aristoteles bestimmt die Natur eines lebendigen Subjekts weiterhin als das Prinzip seiner Veränderung.[48] Das liegt daran, dass die Tätigkeit eines Lebewesens notwendig vor dem Hintergrund des Begriffs der Veränderung verstanden werden muss. Denn es erhält sich und unterscheidet sich von allem, was nicht lebendig ist, durch eine spezifische Form der Veränderung.

Die Natur des Lebewesens als geordnetes Möglichkeitsspektrum

Das Bewusstsein eines Tieres unterliegt einer permanenten Veränderung. Jetzt nimmt es einen roten Apfel wahr und ist hungrig; dann schmeckt es die Süße der Fructose und empfindet Lust am Verzehr des Apfels; anschließend ist es satt und ruht sich aus. Seine aktuale bewusste Tätigkeit geht stets in eine andere über. Dabei sind die Möglichkeiten, denen gemäß eine bewusste Tätigkeit in eine andere übergehen kann, beschränkt respektive spezifisch festgelegt. Nicht jede beliebige Veränderung ist möglich. Das sinnliche Bewusstsein des Sehsinns etwa ist über ein Spektrum dessen konstituiert, was das Lebewesen optisch wahrnehmen kann: das Spektrum aller ihm möglichen optischen Wahrnehmungen, aller für es wahrnehmbaren Farben. Nur inner-

[45] Bei Korsgaard kommt diese Voraussetzung darin zum Ausdruck, dass wir handeln müssen. »[T]he necessity of acting […] is our plight.« (Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 26)

[46] Vgl.: »[A]n animal's form is what gives him his identity, what makes him the animal he is.« (Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 107)

[47] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 35–41.

[48] Vgl. Aristoteles, *Physik*, 192b13–15

halb dieses Spektrums kann sich das entsprechende visuelle Bewusstsein, die optische Wahrnehmung, verändern. Genauso ist das Bewusstsein dessen, was das Lebewesen aktual begehrt, über das Spektrum dessen bestimmt, was es begehren kann: sowohl über das Spektrum der Objekte des Begehrens – Nahrung, Witterungsverhältnisse, Artgenossen etc. – als auch über das Spektrum verschiedener Modi des Begehrens – Hunger, Durst, sexuelle Begierde etc. –, wobei Objekt und Modus des Begehrens eng miteinander verknüpft sind.

Eine partikulare bewusste Tätigkeit φ ist also nie unabhängig vom Spektrum aller möglichen Tätigkeiten des Bewusstseins zu begreifen. Denn Erstere ist intrinsisch auf Letzteres bezogen: Was ein spezifisches partikulares Bewusstsein φ ist, ergibt sich daraus, was das entsprechende Möglichkeitsspektrum Φ alternativer Bestimmungen des Bewusstseins, $\{\varphi_x, \varphi_y, \varphi_z$ etc.$\}$, umfasst und wie sich diese verschiedenen Bestimmungen zueinander verhalten. Die Wahrnehmung der Farbe Rot etwa ist nur dadurch die Wahrnehmung der Farbe Rot, dass es die Wahrnehmung einer Farbe ist, dass es also zur Gesamtheit der möglichen Wahrnehmungen von Farben gehört und sich gleichzeitig auf je spezifische Weise von der Wahrnehmung der Farben Blau, Grün, Gelb etc. unterscheidet. Das Möglichkeitsspektrum Φ legt damit fest, auf welche Weise die bewusste Tätigkeit eines Lebewesens anders werden, sich also verändern kann. Es legt fest, inwiefern die bewusste Tätigkeit anders (bestimmt) sein könnte, als sie aktual (bestimmt) ist.

Die bewusste Tätigkeit φ eines partikularen lebendigen Subjekts S_Φ ist vermittels ihres Möglichkeitsspektrums Φ konstitutiv mit anderen möglichen Tätigkeiten verknüpft, die es ebenfalls vollziehen kann. Eine spezifische Tätigkeit des Bewusstseins ist somit, was sie ist, erst im Verhältnis zu den übrigen bewussten Tätigkeiten, die dem Subjekt möglich sind. Das heißt, Bewusstsein muss als eine holistisch geordnete Wirklichkeit, die einzelne bewusste Tätigkeit stets vor dem Hintergrund des betreffenden Möglichkeitsspektrums, betrachtet werden. Demnach konstituiert sich eine partikulare Tätigkeit erst in Differenz zu anderen Tätigkeiten, die ebenfalls im betreffenden Möglichkeitsspektrum enthalten sind. Gleichzeitig legt das Möglichkeitsspektrum die möglichen Übergänge von einer partikularen Tätigkeit φ_x zu einer anderen Tätigkeit φ_y fest. Ein solcher Übergang geschieht dabei nicht zufällig, sondern jeweils gemäß einem Prinzip. Das bedeutet, dass das Spektrum aller möglichen Bestimmungen des Bewusstseins – also aller möglichen bewussten Tätigkeiten $\varphi_x, \varphi_y, \varphi_z$ etc. – nicht ungeordnet, sondern strukturiert ist. Nicht jede synchrone Verknüpfung zweier Bestimmungen und nicht jeder diachrone Übergang von einer Bestimmung zu einer anderen ist möglich. Robert Brandom bezeichnet diese Art des exkludierenden Verhältnisses in einem anderen Zusammenhang als materiale Inkompatibilität: Das

Möglichkeitsspektrum exkludiert gewisse Kombinationen, Kombinationen von Bestimmungen, entweder synchron oder diachron.[49] Solche Kombinationen von Bestimmungen, die material inkompatibel sind, wären widersprüchlich. Das Möglichkeitsspektrum ist also geordnet; es ist eine Ordnung gemäß einer systematischen Gesamtheit von Prinzipien, die spezifische Formen des Widerspruchs ausschließt.[50]

Das Möglichkeitsspektrum Φ ist also durch eine systematisch geordnete Gesamtheit von Prinzipien strukturiert. Oder genauer: Das Möglichkeitsspektrum Φ *ist* die systematisch geordnete Gesamtheit der Prinzipien, die das entsprechende Subjekt bestimmen. Die Logik ihrer Ordnung ist hierbei auch auf der Ebene der einzelnen Prinzipien eine Logik des holistischen Zusammenhangs. Was ein spezifisches Prinzip ist, ist es erst vor dem Hintergrund des geordneten Zusammenhangs aller Prinzipien. Es kann deshalb genauso gut davon gesprochen werden, dass die entsprechende Gesamtheit allgemeiner Prinzipien *ein* einheitliches Prinzip, *das* Prinzip Φ des betreffenden Lebewesens

[49] Vgl. Brandom, »Holism and Idealism in Hegel's *Phenomenology*«.

[50] Vgl. etwa Bordignon, »Contradiction or Non-Contradiction? Hegel's Dialectic Between Brandom And Priest«, 225f.: »[A]ccording to Brandom's reading of determinate negation, material incompatibility is at the basis of every kind of determinateness. Everything is determinate because it is characterized by some properties that exclude other incompatible properties. This means that everything is what it is because it is constituted in one way and not in another incompatible way. This exclusive difference is what is expressed by the principle *omnis determinatio est negatio* and it is the essence of Hegelian conception of negation as determinate negation: ›For Hegel, it is this exclusiveness that is the essence of negation‹. Determinate negation, namely the negative-exclusive relations through which everything gets determined, is inherently connected with the role played by contradiction in Hegel's dialectic. Moreover, the exclusiveness at the basis of the determining power of negation is nothing other than the way the law of non-contradiction gets embodied in the way things actually are: ›for an essential, defining property of negation is the exclusiveness codified in the law of non-contradiction: p rules out not-p; they are incompatible‹. This is the same as to say that something cannot be both p and not-p at the same time and in the same respect. Therefore, according to Brandom, Hegel rejects the law of non-contradiction only insofar as it is only the minimal and more abstract expression of incompatibility, and then it provides only the minimal and more abstract expression of what determinateness actually is. This obviously depends on the fact that the law of non-contradiction is a formal principle, and insofar as it is formal, it cannot grasp the material character of exclusiveness at the basis of determinateness. Nevertheless, this does not imply a denial of the law of non-contradiction. The law of non-contradiction proves to be at the very basis of material exclusiveness and determinateness. We could say that even if the law of non-contradiction is not a sufficient condition of concrete determinateness, it is a necessary condition of determinateness itself.«

Vgl. auch Bordignon, »Hegel: A Dialetheist? Truth and Contradiciton in Hegel's *Logic*«, S. 198: »In Brandom's account, contradiction is basically the relation between two incompatible commitments, one of which needs to be dismissed.«

darstellt. Das Möglichkeitsspektrum beziehungsweise die systematisch geordnete Gesamtheit der Prinzipien ist damit *die* allgemeine Bestimmung Φ *eines* partikularen Subjekts. Sie gibt an, was dieses Subjekt im Allgemeinen tut, wobei alles, was es tut und tun kann, wechselseitig zusammenhängt.

Die Allgemeinheit des Prinzips ergibt sich dabei daraus, dass das, was es miteinander verknüpft, nicht bloß zwei konkrete einzelne, das heißt wirkliche Tätigkeiten sind. Es verknüpft als Prinzip in erster Linie die Möglichkeiten zweier oder mehrerer solcher Tätigkeiten – und die Möglichkeit einer Tätigkeit respektive einer Bestimmung ist im Verhältnis zu ihrer Wirklichkeit immer allgemein. Denn etwas, was möglich ist, kann *als* eine Möglichkeit in mancherlei konkreter Gestalt verwirklicht werden, etwa die Wahrnehmung der Farbe Rot. Es ist als Möglichkeit, als mögliche Bestimmung, gegenüber seiner konkreten Verwirklichung unbestimmt; es enthält Aspekte, die noch nicht bestimmt sind, wie etwa Zeit, Ort, Ausdehnung oder etliche andere Kontextbestimmungen seiner konkreten Verwirklichung. Es ist die Möglichkeit einer Vielzahl seiner Verwirklichung und also allgemein.

Die Normativität der animalischen Lebensform

Was für Tätigkeiten sind diese bewussten Tätigkeiten des Lebewesens S_Φ? Wie müssen sie näher spezifiziert werden? Jede partikulare Tätigkeit φ des Bewusstseins, die ein Subjekt S_Φ vollzieht, ist ein Lebensvollzug. Es ist die Tätigkeit eines Subjekts, das durch eine animalische Lebensform Φ, durch ein entsprechendes Möglichkeitsspektrum Φ, bestimmt ist. Ein Lebewesen konstituiert sich, indem es jeweils von einer partikularen Tätigkeit zu einer davon verschiedenen partikularen Tätigkeit übergeht, indem es sich also verändert. Dabei bleibt die Lebenstätigkeit aber stets mit sich identisch. Wir können sagen: Sie erhält sich selbst, indem sie sich verändert. Das ist der logische Charakter ihrer Identität: Sie ist eine Einheit, die sich aus sich selbst heraus in eine Vielheit ihrer selbst gliedert, wodurch sie aus sich selbst heraus Grund und Quelle ihrer Wirklichkeit ist.[51] Die Lebensform bringt die Wirklichkeit der Lebensform hervor, indem sie eine Vielzahl verschiedener partikularer Lebensvollzüge hervorbringt. Die Lebensform ist somit ein Prinzip der Identität, das zugleich ein Prinzip der Differenz ist: Die Identität konstituiert sich respektive verwirklicht sich durch die Differenz einer Vielheit von Lebensvollzügen.[52] Das bedeutet es, dass das entsprechende Prinzip ein Prinzip

[51] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 107.
[52] Diese logische Bestimmung von »Leben« entspricht Hegels Bestimmung von Leben

der Veränderung ist. Es ist jedoch mehr als ein bloßes Prinzip der Veränderung.

Die Tätigkeit des Subjekts S_Φ, Leben der Form Φ, ist eine Tätigkeit, die *sich selbst* hervorbringt. Es ist eine selbstbezügliche Tätigkeit, deren Beschreibung folgende grammatische Form aufweisen muss: Subjekt S φ-t *sich*, Subjekt S vollzieht die Tätigkeit φ aus *sich selbst* heraus.[53] Sie vollzieht sich *eo ipso*.[54] Ihr allgemeines und einheitliches Prinzip ist die systematisch geordnete Gesamtheit allgemeiner Prinzipien der Veränderung Φ. Es ist nicht auf eine äußere Ursache angewiesen.[55] Die Verwirklichung eines solchen Prinzips kann dabei folgendermaßen dargestellt werden: Das Subjekt S tut φ_x, S lebt gemäß seiner Lebensform Φ, S verwirklicht seine Natur – und zwar, *indem* es seine Natur verwirklicht, gemäß seiner Lebensform Φ lebt, φ_y tut. Die logische Verknüpfung durch »indem« drückt hier eine *teleologische Funktion* aus, die sich über die zeitliche Differenz mehrerer, verschiedener Lebensvollzüge φ_x, φ_y, φ_z etc. konstituiert. Die Verwirklichung seiner Natur vollzieht sich also um ihrer selbst willen.[56] Seine Tätigkeit ist so auf kein Ende bezogen. Sie ist Selbsttätigkeit, eine Tätigkeit, die sich aus sich selbst hervorbringt, sich selbst erhält und mit sich identisch bleibt, obwohl sie sich verändert. Sie verwirklicht sich

überhaupt als negative Einheit mit sich selbst, die sich aus sich selbst heraus in eine Vielheit gliedert, wodurch sie aus sich selbst heraus Grund ihrer Wirklichkeit ist. Dies ist die abstrakteste Charakterisierung von Leben, die alle relevanten Aspekte eines Lebewesens und seiner Lebendigkeit betrifft und erklärt. So ist ein Lebewesen darin lebendig, dass es sich als Individuum, als einheitliche Gestalt, in eine Vielheit verschiedener Glieder und Organe ausdifferenziert. Diese logische Bestimmung charakterisiert somit ebenfalls die innere Gliederung eines jeden Lebensvollzugs in einen einheitlichen Prozess, der sich in eine Vielheit von verschiedenen untergeordneten Prozessen auffächert – etwa die Abfolge verschiedener enzymatischer Prozesse im Stoffwechsel. Und zu guter Letzt erfasst sie auch die innere Logik der Ausdifferenzierung einer einheitlichen Gattung in die Vielheit verschiedener funktionaler Bestimmungen einzelner Individuen und ihres Zusammenlebens, wie es etwa in der Fortpflanzung als einer einheitlichen Tätigkeit, die sich aus sich selbst heraus in eine Vielheit gliedert und reproduziert, exemplarisch zu sehen ist. Vgl. hierzu Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, »Das Leben«.

[53] Vgl. auch Thompson, *Life and Action*, S. 45 f.

[54] Vgl. auch Thompson, *Life and Action*, S. 43.: »[I]t is not that living things are the subjects of events falling into a certain form of process, but that they are subjects of a certain form of *agency*. It is the element of activity that is intended. We have to do, that is, not with a special *nexus of events*, but with a special *nexus of thing and event*. […] The relevant nexus of thing and event is the one we intended above in speaking of an event ›coming from within‹ a thing.«

[55] Vgl. hierzu etwa den Begriff der Zweckursächlichkeit (*nexus finalis*) in Kants *Kritik der Urteilskraft*, §§ 63–66.

[56] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 38: »A living thing is not assigned a purpose outside itself – its ›purpose,‹ or more properly function, is to be what it is, to live its particular form of life.«

dabei, indem sie sich als eine Einheit in eine Vielheit ausdifferenziert. Damit ist Leben eine selbsterhaltende Tätigkeit, die sich in eine Vielheit verschiedener partikularer Tätigkeiten über einen bestimmten Zeitraum hinweg gliedert, und somit gleichzeitig Selbstveränderung.

Das Lebewesen verwirklicht seine Natur, das heißt das Prinzip Φ, durch das es bestimmt ist, indem es seine Wirklichkeit, sich, selbst hervorbringt. Es verwirklicht sich dabei als etwas Allgemeines, indem es eine partikulare Tätigkeit φ vollzieht – oder genauer, indem es die Differenz zweier verschiedener partikularer Tätigkeiten φ_x und φ_y hervorbringt. Sein Prinzip ist deswegen durch eine bestimmte Notwendigkeit charakterisiert: Es enthält in sich die Notwendigkeit seiner Verwirklichung. Denn es ist selbst Grund seiner Wirklichkeit. Es bringt seine Wirklichkeit in Gestalt einer partikularen Tätigkeit, die intern gegliedert ist, selbst hervor. Deshalb *muss* die partikulare Tätigkeit des Subjekts nun auch so sein, wie es ihr Prinzip vorsieht. Wir können folglich sagen: Das Prinzip ist das allgemeine Maß der partikularen Tätigkeit. Es legt fest, wie die Tätigkeit sein *soll*. Wenn das Subjekt nicht tut, was gemäß seiner Natur vorgesehen ist, dann widerspricht es seiner Natur. Seine Tätigkeit ist dann nicht die Verwirklichung seiner Natur, obwohl Letztere Grund der Wirklichkeit seiner Tätigkeit ist. Die Möglichkeit eines solchen Widerspruchs, des Widerspruchs zwischen dem, was das Subjekt tut, und dem allgemeinen Grund der Wirklichkeit seiner Tätigkeit ist es, was das Prinzip zu einem *normativen Prinzip* macht.[57] Einerseits ist die Verwirklichung des Prinzips notwendig, da es selbst Grund seiner Verwirklichung ist. Seine Verwirklichung *soll* sein. Andererseits ist es möglich, dass die partikulare Tätigkeit des entsprechenden Subjekts seinem Prinzip widerspricht. Es vollzieht dann eine falsche Tätigkeit.

Generell erklärt sich die Möglichkeit einer solchermaßen falschen Tätigkeit, durch die das Subjekt seinen Prinzipien widerspricht, aber nicht durch das betreffende Vermögen allein, sondern durch ungünstige Umstände, die es daran hindern, sein Vermögen richtig zu verwirklichen. Diese ungünstigen Umstände will ich »externe Faktoren« nennen, da sie etwas sind, was der Tätigkeit des Subjekts äußerlich ist. Das heißt, das Subjekt ist nicht verantwortlich dafür, dass es die entsprechende falsche Tätigkeit vollzieht. Es ist nicht Grund der Wirklichkeit dieser externen, hinderlichen Faktoren. Die falsche Tätigkeit erklärt sich deswegen nicht durch das Subjekt selbst, nicht

[57] Vgl. Thompson, *Life and Action*, S. 80: »We may implicitly define a certain very abstract category of ›natural defect‹ with the following simple-minded principle of inference: *from*: ›The S is F,‹ and: ›This S is not F,‹ *to infer*: ›This S is defective in that it is not F.‹ It is in *this* sense that natural-historical judgments are ›normative‹, and not by each proposition's bearing some sort of secret normative infrastructure.«

durch sein normatives Prinzip, sondern durch ein Hindernis, das heißt durch etwas, was diesem Prinzip entgegensteht und ihm somit äußerlich ist. Das kann etwa geschehen, wenn das Lebewesen durch eine Glasscheibe daran gehindert wird, einen Apfel zu essen, den es hinter der Glasscheibe am Apfelbaum hängen sieht. Oder wenn der Apfel, den es isst, vergiftet ist, und somit kein Lebensmittel, kein Mittel dazu darstellt, seine allgemeine Tätigkeit, die Verwirklichung seines Prinzips also, sein Leben, aufrechtzuerhalten. Oder aber auch, wenn das Subjekt krank ist oder sonst wie eine Störung in der systematisch geordneten Gesamtheit seiner allgemeinen Prinzipien auftritt.[58]

Doch wie ist das möglich? Wie kann die partikulare Tätigkeit des Subjekts seiner Natur widersprechen? Wie soll die Tätigkeit des Subjekts ihrem Prinzip widersprechen, wenn sie gerade aus diesem Prinzip resultiert? Um das zu verstehen, muss noch ausführlicher darauf eingegangen werden, inwiefern die Tätigkeit des Lebewesens selbst Grund seiner Verwirklichung ist, was sie von der ›Tätigkeit‹ einer unbelebten Substanz, beispielsweise der Oxidation eines Stücks Eisen, unterscheidet. Die Normativität des Prinzips Φ, durch das ein Lebewesen bestimmt ist, liegt, wie sich nun zeigen wird, darin, dass seine Tätigkeit eine reproduktive Tätigkeit, eine Tätigkeit der Selbstkonstitution ist.

Selbstkonstitution des Lebewesens

Die Tätigkeit des Lebewesens, die Verwirklichung seines Prinzips Φ, vollzieht sich aus sich selbst heraus. Das Lebewesen selbst ist letzter Grund seiner Wirklichkeit. Das bedeutet, dass es darauf ausgerichtet ist, sich selbst zu erhalten. Ein Lebensvollzug ist eine *reproduktive* Tätigkeit, wie wir es ausdrücken können.[59] Die Verwirklichung des Prinzips Φ geschieht dadurch, dass das Lebewesen aus sich selbst heraus eine Vielheit von Lebensvollzügen hervorbringt φ_x, φ_y, φ_z etc., wodurch es sich als Subjekt dieser Tätigkeit erhält. Oben wurde das so ausgedrückt: Das Lebewesen erhält seine Identität, seine Einheit, aufrecht, indem es eine Vielheit von Lebenstätigkeiten erzeugt. Seine allgemeine Tätigkeit Φ, Leben gemäß der Natur Φ, differenziert sich in die konkreten Tätigkeiten φ_x, φ_y, φ_z etc. aus. Es verwirklicht und erhält sich aus

[58] Vgl. zum Begriff ungünstiger Umstände auch Kern, *Quellen des Wissens*, S. 281–292.

[59] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 35: »A living thing is a thing so designed as to maintain and reproduce *itself*: that is, to maintain and reproduce its own form. It has what we might call a self-maintaining form. So it is its own end; its *ergon* or function is just to be – and to continue being – what it is. And its organs, instincts, and natural activities are all arranged to that end.«

sich selbst heraus. Durch diese Struktur ist das entsprechende Prinzip der Tätigkeit ein normatives Prinzip.

Die partikulare Lebenstätigkeit ist somit Quelle der Identität eines individuellen lebendigen Subjekts, das über eine Vielzahl verschiedener partikularer Tätigkeiten mit sich identisch bleibt, womit es als etwas Allgemeines auftritt. Das lebendige Subjekt muss dementsprechend als eine Wirklichkeit *sui generis* verstanden werden – als eine allgemeine Wirklichkeit, die Wirklichkeit eines Allgemeinen, das sich selbst hervorbringt. Diese spezifische Form der Wirklichkeit kann als das Vermögen Φ zu Lebensvollzügen gemäß seiner Natur oder als der lebendige Körper von Subjekt S_{Φ} begriffen werden. Es ist der logische Ort, in dem sich die Lebensform Φ als etwas Allgemeines, die Tätigkeit des Subjekts im Allgemeinen, manifestiert. Um das besser zu verstehen, soll nun noch präziser erläutert werden, inwiefern die Natur eines Lebewesens, seine Lebensform, ein normatives und zugleich konstitutives Prinzip ist.

Die Wirklichkeit eines Lebewesens besitzt zwei Ebenen der Allgemeinheit, die sich wechselseitig durchdringen und sich wechselseitig bedingen: Einerseits die konkrete partikulare Tätigkeit φ, die sich von anderen partikularen Tätigkeiten φ_x, φ_y, φ_z etc. unterscheidet; andererseits die Verwirklichung der Lebensform als etwas Allgemeines, als Leben der Form Φ, durch die das Lebewesen eine Einheit darstellt, die allgemeiner ist als die konkrete Tätigkeit φ. Auf der einen Ebene vollzieht das Lebewesen eine äußerst spezifische Tätigkeit: Es ergreift beispielsweise den Apfel, der vor ihm liegt, und isst ihn. Auf der anderen Ebene tut es, was es im Allgemeinen tut, es lebt gemäß seiner Lebensform Φ. Auf dieser Ebene wird davon abgesehen, ob es jetzt gerade einen Apfel isst, sich ausruht oder vor einem Braunbären flüchtet. Es lebt. Diese, seine allgemeinste Tätigkeit ist das Prinzip der Einheit aller seiner partikularen Lebensvollzüge, *die* Wirklichkeit seines Prinzips Φ. Das Subjekt konstituiert sich auf dieser allgemeinsten Ebene als dasjenige, das über eine unbegrenzte Vielheit verschiedener möglicher partikularer Tätigkeiten hinweg mit sich identisch bleibt. Seine Lebenstätigkeit im Allgemeinen stellt also die Wirklichkeit seiner Identität dar.

Die besagten zwei Ebenen der Allgemeinheit, die allgemeine Wirklichkeit des Möglichkeitsspektrums Φ und die partikulare Tätigkeit φ als eine spezifische Verwirklichung des entsprechenden Möglichkeitsspektrums, können zwar streng genommen nicht voneinander getrennt werden. Sie sind zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit, der Wirklichkeit des Subjekts respektive seiner Tätigkeit. Doch analytisch lassen sie sich dennoch unterscheiden.

Die partikulare Tätigkeit φ ist dasjenige, was das Subjekt hier und jetzt als konkrete einzelne Tätigkeit vollzieht. Sie vollzieht sich in einem eindeu-

tig bestimmten raumzeitlichen Kontext der materiellen Wirklichkeit. Als eine solche Tätigkeit besitzt sie einen Anfang und ein Ende und konstituiert sich über die Differenz zu anderen partikularen Tätigkeiten, die dem Subjekt ebenfalls möglich sind. Damit besitzt die partikulare Tätigkeit eine bestimmte Form der Zeitlichkeit. Sie ist durch den logischen Kontrast des Aspekts bestimmt. Das heißt, sie tritt in drei möglichen Gestalten auf: *S war daran, φ zu tun, S hat φ getan, S tut gerade φ.* Die Tätigkeit φ ist somit grundsätzlich durch den Kontrast von *abgeschlossen* und *unabgeschlossen*, das heißt von *perfektivem* und *progressivem Aspekt*, charakterisiert. Was das Subjekt tut, φ, ist dadurch bestimmt, dass es entweder unter dem progressiven oder dem perfektiven Aspekt von ihm ausgesagt werden kann.[60] Entweder die Tätigkeit war oder ist im Gange; sie ist unabgeschlossen. Oder sie ist erfolgt; sie ist abgeschlossen, an ihr Ende gelangt also. Durch den Aspektkontrast, das heißt durch diese Form der Zeitlichkeit, ist die Möglichkeit gegeben, dass die entsprechende Tätigkeit abbricht, bevor sie an ihr Ende gelangt ist. Das Subjekt kann durch äußere Faktoren, das heißt durch hinderliche Umstände, am Vollzug von φ gehindert oder gestoppt werden. Es kann daran gehindert werden, $φ_x$ zu tun, was notwendig wäre, um φ zu tun: Es gelangt beispielsweise nicht zum Apfel und kann ihn nicht ergreifen, um ihn zu essen, da es von der Glasscheibe vor ihm davon abgehalten wird. Es kann dann nicht verwirklichen, was ihm durch sein Vermögen möglich und durch sein Prinzip notwendig wäre: sich von Äpfeln zu ernähren.

Dabei ist die zweite Ebene der Allgemeinheit die Wirklichkeit des Vermögens Φ. Es ist wichtig, dass das Prinzip Φ – das heißt der allgemeine, normative Maßstab der partikularen Tätigkeit φ – selbst auch als eine Wirklichkeit zu begreifen ist. Es ist eine Wirklichkeit, die sich zwar hinsichtlich ihrer Allgemeinheit und ihrer Modalität von einer partikularen Tätigkeit φ unterscheidet. Dennoch ist es eine Wirklichkeit. Aristoteles bringt diesen Gedanken zum Ausdruck, indem er den Kontrast von erster und zweiter Wirklichkeit einführt.[61] Die *erste Wirklichkeit* entspricht dabei einem Vermögen, zum Beispiel dem Vermögen, sich zu bewegen. Das Subjekt besitzt etwa ein Bewegungsvermögen. Die erste Wirklichkeit ist zwar eine Wirklichkeit. Doch als Vermögen ist sie gleichzeitig auch als eine Form von Möglichkeit zu begreifen, die selbst wiederum auf eine spezifische Weise der Verwirklichung bezogen ist, nämlich in Gestalt dessen, was Aristoteles die *zweite Wirklichkeit* nennt. Die zweite Wirklichkeit ist dann eine konkrete Aktualisierung des besagten Vermögens, eine partikulare Bewegung – zum Beispiel das Ergreifen eines

60 Vgl. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, Kap. V.
61 Vgl. Aristoteles, *De Anima*, II.1 (412a9–412b1).

Apfels –, die einen Anfang und ein Ende hat und also, wie oben erläutert, durch die Zeitlichkeit des Aspektkontrasts charakterisiert ist. Dem modalen Unterschied zwischen Vermögen und Tätigkeit entspricht dabei der logische Kontrast von Allgemeinem und Partikularem. Das Vermögen kann in einer unbegrenzten Vielheit von partikularen Tätigkeiten verwirklicht werden. Es ist die Möglichkeit einer partikularen Tätigkeit.

Wo ist nun aber die Wirklichkeit eines Vermögens, das heißt die erste Wirklichkeit eines Prinzips, zu lokalisieren? Im Gegensatz zu einer partikularen Tätigkeit, zur zweiten Wirklichkeit also, ist sie nicht auf einen eindeutig bestimmten und klar begrenzten raumzeitlichen Kontext bezogen. Es ist eine allgemeine, aufgrund ihrer Modalität als Vermögen unterbestimmte Wirklichkeit. Sie kann sich wiederholt und in verschiedenen konkreten Tätigkeiten manifestieren. Sie ist also hinsichtlich des Zeitraums, in welchem sie besteht, und hinsichtlich der möglichen weiteren Spezifikationen und Umstände, unter denen sie verwirklicht wird, unbestimmt. Eine solche erste Wirklichkeit scheint folglich nicht lokalisierbar zu sein im Gegensatz zu einer partikularen Tätigkeit, etwa einer konkreten Bewegung, die hier und jetzt, von da nach dort vollzogen wird. Doch das ist falsch. Die erste Wirklichkeit des Vermögens hat sehr wohl einen raumzeitlichen Ort, nämlich im Subjekt selbst. Das Subjekt hat das Vermögen Φ zur Verwirklichung von φ_x, φ_y, φ_z etc. Da ein Subjekt partikularer Lebensvollzüge sich in Gestalt eines lebendigen Körpers manifestiert, können wir behaupten: Die erste Wirklichkeit des Vermögens manifestiert sich im lebendigen Körper des Lebewesens. Sein Körper ist der Ort, in dem sich das Prinzip seiner Identität, das Prinzip seiner Tätigkeit verwirklicht. Das Vermögen, sich zu Objekten des Begehrens, zum Beispiel zu einem Apfel, hinzubewegen, manifestiert sich etwa in der Anatomie des Bewegungsapparats. Es ist eine Art der Wirklichkeit, auch wenn sie derzeit nicht als Bewegung aktualisiert wird und das Lebewesen beispielsweise betäubt auf dem Untersuchungstisch einer Veterinärmedizinerin liegt. Die Medizinerin kann dann am Körper des Lebewesens erläutern, zu welchen Bewegungen es fähig ist, wenn auch in einer unterbestimmten und gewissermaßen abstrakten Weise. Diese Wirklichkeit, die erste Wirklichkeit des Vermögens, ist im Gegensatz zur zweiten Wirklichkeit einer partikularen Tätigkeit eine generische, allgemeine Bestimmung des Subjekts.[62] Sie wird in Sätzen der folgenden Form ausgedrückt: *Das Subjekt S vollzieht im Allgemeinen die Tätigkeit φ*. Sie beschreiben das Subjekt hinsichtlich seines Vermögens: *Das Subjekt kann φ tun.*

62 Vgl. Thompson, *Life and Action*, S. 78.

Die logische Form eines Vermögens Φ, das heißt einer ersten Wirklichkeit, unterscheidet sich von der Form partikularer Tätigkeitsbestimmungen φ dadurch, dass sie nicht durch den Aspektkontrast charakterisiert ist. Eine solchermaßen allgemeine Bestimmung besitzt als solche keinen spezifischen Anfang und kein klar bestimmtes Ende. Sie ist als Wirklichkeit auf kein spezifisches Ende ausgerichtet und kann als solche auch nicht unabgeschlossen sein.[63] Ihre Wirklichkeit manifestiert sich vielmehr darin, dass das Subjekt die betreffende partikulare Tätigkeit wiederholt vollzieht. Sie ist generisch. Eine solche Bestimmung der Wirklichkeit des Subjekts wird deswegen auch als *habituelle* Bestimmung Φ bezeichnet: *Das Subjekt S tut im Allgemeinen φ; es vollzieht über einen unbestimmten Zeitraum hinweg wiederholt φ.*[64] Die spezifischen habituellen Bestimmungen manifestieren sich im lebendigen Körper des Subjekts – beispielsweise im Bewegungsapparat, im Gebiss, in den Augen, den Ohren, die allesamt die materielle Wirklichkeit eines bestimmten Vermögens ausmachen. Auch hier ist die Logik des Zusammenhangs der Vermögen holistisch: Ein spezifisches Vermögen ist nur, was es ist, im Zusammenhang aller Vermögen und in Differenz zu den anderen spezifischen Vermögen des Subjekts. Das Subjekt besitzt so streng genommen nur *ein* einheitliches Vermögen, *das* Vermögen Φ zu verschiedenen Lebensvollzügen φ. Damit verkörpert der lebendige Körper in seiner Gesamtheit die Wirklichkeit der systematisch geordneten Gesamtheit der allgemeinen Prinzipien Φ, die Wirklichkeit der Lebensform Φ, die Wirklichkeit des Subjekts S_{Φ}. Es ist die erste Wirklichkeit dessen, was das Subjekt ist: Die erste Wirklichkeit seiner Natur Φ, seines normativen Prinzips.

Das Vermögen Φ eines Lebewesens ist das normative Prinzip der entsprechenden partikularen Tätigkeiten φ_x, φ_y, φ_z etc., da seine Tätigkeit als eine *reproduktive Tätigkeit* zu begreifen ist. Der normative Charakter, das heißt die Notwendigkeit, mit der das Prinzip Φ verwirklicht wird, ergibt sich daraus, dass das Vermögen durch die entsprechenden partikularen Tätigkeiten überhaupt erst als eine Wirklichkeit reproduziert und aufrechterhalten wird. Das heißt, die habituelle Bestimmung Φ bleibt nur bestehen, insofern das Subjekt wiederholt gemäß seinem Prinzip tätig ist. Das Subjekt bleibt nur dann im Besitz eines Vermögens, wenn es dieses wiederholt aktualisiert. Das Vermögen reproduziert sich dabei selbst, indem es auf beiden Ebenen der Allgemeinheit aus sich selbst heraus Grund seiner Verwirklichung ist: *Das Vermögen ist Grund der partikularen Tätigkeit und die partikulare Tätigkeit ist*

[63] Vgl. Kern, *Quellen des Wissens*, S. 190.
[64] Vgl. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, Kap. VI.

Grund des Vermögens.[65] Das eine ist nicht ohne das andere denkbar. Es sind zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit, der Wirklichkeit des Subjekts, wobei die eine die jeweils andere hervorbringt.

[65] Hier wäre es lohnenswert, zu vertiefen, inwiefern Leben notwendig eine genuine Form des Selbstbezugs darstellt (siehe Addendum). Ein Lebewesen oder eine Lebenstätigkeit kann sich dabei nur auf sich selbst beziehen, indem sie ein Moment der negativen Einheit mit sich selbst etabliert. Sie muss *in sich selbst* ein Moment der *Äußerlichkeit* setzen, um sich auf sich selbst zu beziehen. Das ist für die Wirklichkeit von Leben in verschiedenen Hinsichten der Fall: Etwa wie hier, indem sich die erste Wirklichkeit, das Vermögen, von der zweiten Wirklichkeit, der Tätigkeit, unterscheidet, während beide doch zugleich identisch sind – was nur durch den inneren Bezug mehrerer verschiedener Tätigkeiten oder verschiedener Phasen ein und derselben Tätigkeit zueinander möglich ist – oder der Selbstbezug, der im wechselseitigen Verhältnis der Gesamtheit der Glieder und Organe eines Lebewesens etabliert wird, oder der Selbstbezug, der im Gattungsverhältnis verschiedener Individuen einer Gattung zustande kommt. Dabei kann überall davon gesprochen werden, dass ein Verhältnis zweier oder mehrerer Wirklichkeiten zustande kommt, die sich zwar äußerlich zueinander verhalten, obwohl sie identisch sind und aus ein und demselben Prinzip entspringen. Hegel nennt diese Weise des Selbstbezugs, die für den Begriff des Lebens konstitutiv ist und der etwa beim Verhältnis verschiedener Teile eines Steins nicht vorliegt, »Subjektivität«. Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*: »Der Begriff, indem er wahrhaft seine Realität erreicht hat, ist dies absolute Urteil, dessen *Subjekt* als die sich auf sich beziehende negative Einheit sich von seiner Objektivität unterscheidet und das Anundfürsichsein derselben ist, aber wesentlich sich durch sich selbst auf sie bezieht, – daher *Selbstzweck* und *Trieb* ist; die Objektivität aber hat das Subjekt eben darum nicht unmittelbar an ihm – es wäre so nur die in sie verlorene Totalität des Objekts als solchen -, sondern sie ist die Realisation des Zwecks, eine durch die Tätigkeit des Zwecks *gesetzte* Objektivität, welche als *Gesetztsein* ihr Bestehen und ihre Form nur als durchdrungen von ihrem Subjekt hat. Als Objektivität hat sie das Moment der *Äußerlichkeit* des Begriffs an ihr und ist daher überhaupt die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinung, die aber ihren Untergang darin hat, in die negative Einheit des Begriffes zurückzugehen; die Negativität, wodurch ihr gleichgültiges Außereinandersein sich als Unwesentliches und Gesetztsein zeigt, ist der Begriff selbst. Die Idee ist daher, dieser Objektivität ungeachtet, schlechthin *einfach* und *immateriell*, denn die Äußerlichkeit ist nur als durch den Begriff bestimmt und in seine negative Einheit aufgenommen; insofern sie als gleichgültige Äußerlichkeit besteht, ist sie dem Mechanismus überhaupt nicht nur preisgegeben, sondern ist nur als das Vergängliche und Unwahre. – Ob die Idee also gleich ihre Realität in einer Materiatur hat, so ist diese nicht ein abstraktes, gegen den Begriff für sich bestehendes *Sein*, sondern nur als *Werden*, durch die Negativität des gleichgültigen Seins als einfache Bestimmtheit des Begriffes. Es ergeben sich hieraus folgende nähere Bestimmungen der Idee. – Sie ist *erstlich* die einfache Wahrheit, die Identität des Begriffes und der Objektivität als *Allgemeines*, in welchem der Gegensatz und das Bestehen des Besonderen in seine mit sich identische Negativität aufgelöst und als Gleichheit mit sich selbst ist. *Zweitens* ist sie die *Beziehung* der fürsichseienden Subjektivität des einfachen Begriffs und seiner davon *unterschiedenen* Objektivität; jene ist wesentlich der *Trieb*, diese Trennung aufzuheben, und diese das gleichgültige Gesetztsein, das an und für sich nichtige Bestehen. Sie ist als diese

Hierin unterscheidet sich ein Lebewesen von einer unbelebten Substanz, die eine Disposition aufweisen kann, ohne dass diese jemals verwirklicht wird – zum Beispiel die Disposition von Eisen zu rosten. Die Verwirklichung der Disposition einer unbelebten Substanz kann deswegen unmöglich notwendig sein. Sie ist höchstens zufällig. Sie hängt von äußeren Bedingungen ab, die zufällig erfüllt sein können. Zum Beispiel befindet sich das Stück Eisen zufällig hier, wo es permanent neblig ist. Die partikulare Tätigkeit eines Lebewesens ist hingegen notwendig, da sie darauf ausgerichtet ist, ihr Vermögen zu reproduzieren. Sie dient dem Lebewesen dazu, sich, sein Vermögen, also seine Tätigkeit im allgemeinsten Sinne, sein Leben aufrechtzuerhalten. Ohne die Verwirklichung seines Vermögens, wäre es nicht, was es ist.

Wir können also sagen: Die Tätigkeit φ des Subjekts konstituiert das Subjekt dieser Tätigkeit, seine erste Wirklichkeit Φ, womit sie sein normatives Prinzip verwirklicht. Seine Tätigkeit, die Verwirklichung seines Prinzips, ist *Selbstkonstitution*, die Konstitution eines partikularen Subjekts S_{Φ}, die Konstitution des Vermögens Φ. Das ist ihre Funktion: Sie reproduziert den Grund ihrer Wirklichkeit. Und durch den logischen Abstand von erster und zweiter Wirklichkeit kann hier stets etwas dazwischenkommen, wenn das Lebewesen in einem konkreten raumzeitlichen Kontext daran gehindert wird, seine Lebensform zu verwirklichen. Die Prinzipien dieser Tätigkeit sind also nicht bloß normative Prinzipien, sondern gleichzeitig konstitutive Prinzipien. Oder genauer: Es sind normative Prinzipien, weil es konstitutive Prinzipien sind. Die Wirklichkeit des Subjekts ist gemäß seinen Prinzipien *notwendig*. Hierin liegt der normative Charakter der reproduktiven Tätigkeit φ begründet.[66] *Ihre Prinzipien sind Prinzipien der Selbstkonstitution, die eine Selbstreproduktion ist.*

Beziehung der *Prozeß*, sich in die Individualität und in deren unorganische Natur zu dirimieren und wieder diese unter die Gewalt des Subjekts zurückzubringen und zu der ersten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren.« (S. 466 f.) Und: »In der Natur erscheint das Leben als die höchste Stufe, welche von ihrer Äußerlichkeit dadurch erreicht wird, daß sie in sich gegangen ist und sich in der Subjektivität aufhebt. In der Logik ist es das einfache Insichsein, welches in der Idee des Lebens seine ihm wahrhaft entsprechende Äußerlichkeit erreicht hat; der Begriff, der als subjektiver früher auftritt, ist die Seele des Lebens selbst; er ist der Trieb, der sich durch die Objektivität hindurch seine Realität vermittelt. Indem die Natur von ihrer Äußerlichkeit aus diese Idee erreicht, geht sie über sich hinaus; ihr Ende ist nicht als ihr Anfang, sondern als ihre Grenze, worin sie sich selbst aufhebt. – Ebenso erhalten in der Idee des Lebens die Momente seiner Realität nicht die Gestalt äußerlicher Wirklichkeit, sondern bleiben in die Form des Begriffes eingeschlossen.« (S. 471)

[66] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 104: »He [the animal] is subject to a standard of success and failure, because there is something he is trying to do – he is trying to be himself and continue being himself, and to reproduce others like himself. He is trying to

Da das Lebewesen ein partikulares Subjekt ist, das sich in seiner Tätigkeit mit Bezug auf eine materielle Wirklichkeit und somit auf eine natürliche Umwelt verortet, kann es in verschiedenster Weise dazu kommen, dass es seine Lebensform nicht verwirklicht. Das heißt, das, was das Subjekt tut, kann in verschiedener Weise seinem normativen Prinzip widersprechen, womit seine Tätigkeit als eine falsche, schlechte oder inkorrekte Verwirklichung seines Prinzips zu beurteilen ist. Dies ist dann ein Widerspruch zwischen Allgemeinem und Partikularem, der so beschaffen ist, dass die Reproduktion und Selbstkonstitution des Subjekts in Frage gestellt wird.[67] Die spezifische Tätigkeit des Subjekts steht dann seiner Selbstkonstitution entgegen. Seine Tätigkeit verfehlt den Zweck, das Subjekt zu konstituieren, das heißt das Lebewesen, sein Vermögen Φ, aufrechtzuerhalten. Somit ist sie etwas, was mit Hinblick auf das Prinzip Φ, das Grund der entsprechenden partikularen Tätigkeit ist, nicht sein *darf*, da Erstere die Wirklichkeit von Letzterem, von ihrem Grund also, untergräbt, womit – allgemein betrachtet – die Tätigkeit die Wirklichkeit ihrer selbst untergräbt. Das ist ein Widerspruch.

Eine partikulare Tätigkeit der Selbstkonstitution kann auf verschiedenste Weise ihrem Prinzip widersprechen. Sie kann durch äußere, hinderliche Faktoren behindert oder unterbunden werden, so dass sie nicht zu ihrem Ende kommt und also nicht abgeschlossen werden kann. Zum Beispiel wenn eine Glasscheibe das Lebewesen davon abhält, einen bestimmten Apfel zu ergreifen und zu essen. Oder wenn es plötzlich allgemein keine Nahrung mehr in seiner natürlichen Umgebung gibt. Dann wird seine Tätigkeit, durch die es sich zu ernähren sucht, nie zu einem Abschluss kommen. In diesem Fall ist die spezifische partikulare Tätigkeit vor dem Hintergrund ihres Prinzips eine inkorrekte Verwirklichung. Sie verfehlt ihren Zweck; sie wird nie im Verzehr eines Apfels enden, durch den das Subjekt sich ernähren, sich aufrechterhalten, sich konstituieren würde. Genauso gut kann es auch sein, dass der Körper des Lebewesens durch Einwirkungen von außen derart beschädigt wird, dass es spezifische Vermögen verliert. Zum Beispiel, wenn es durch ein extrem grelles Licht geblendet oder durch ein extrem lautes Geräusch taub wird.[68] Oder wenn beispielsweise Viren oder Bakterien seine Organe angreifen und beschädigen, dann sind die entsprechenden Lebensvollzüge, etwa Sehen, Hören, Sichbewegen, Sichernähren etc., generell nicht mehr möglich. Es verliert die entsprechende habituelle Bestimmung, das entsprechende spezifische Vermögen. In diesem Fall ist die Selbstkonstitution in einem anderen,

do this not in the sense that he forms the intention of doing it, but in the sense that that is his nature: he has a self-maintaining form.«

[67] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 102.

[68] Vgl. Aristoteles, *De Anima*, 424a28 ff.; 426a27–426b8.

tieferen Sinn gestört beziehungsweise unterbunden. Denn da die systematisch geordnete Gesamtheit von Prinzipien Φ, die die Quelle der Selbstkonstitution des entsprechenden Lebewesens darstellt, eine holistisch geordnete Gesamtheit ist, betrifft der Wegfall eines spezifischen Prinzips oder die allgemeine Verunmöglichung seiner Verwirklichung alle anderen Prinzipien und deren Verwirklichung. Die allgemeine Unmöglichkeit der entsprechenden spezifischen Tätigkeiten ist dann vor dem Hintergrund aller anderen Prinzipien als normativer Mangel des Lebewesens zu beurteilen, da dies die Verwirklichung aller anderen Prinzipien beeinträchtigt.

Doch ich will hier nicht weiter auf die verschiedenen Weisen eingehen, in denen die Verwirklichung einer Lebensform gestört oder beeinträchtigt werden kann. Als zentral festzuhalten gilt es, dass die partikulare Tätigkeit des Subjekts, seine Selbstkonstitution, stets durch den inneren Bezug auf seine normativen Prinzipien, nämlich die konstitutiven Prinzipien seiner Wirklichkeit, geschieht. Wenn seine Tätigkeit φ der Verwirklichung des Prinzips Φ, das heißt der Reproduktion des Subjekts, also seiner Selbstkonstitution, zuwiderläuft, dann ist diese Tätigkeit eine falsche, inkorrekte Tätigkeit. Es ist eine Tätigkeit, die sich selbst untergräbt, eine Tätigkeit, die nicht sein darf.

Die Möglichkeit, inkorrekte Tätigkeiten zu vollziehen, wird später in Teil III nochmals relevant werden, wenn es um die partikulare Verwirklichung von Autonomie, also um die materielle Wirklichkeit einer geistigen Tätigkeit geht. In den vergangenen Abschnitten ging es vorerst bloß darum darzustellen, inwiefern die partikulare Tätigkeit eines Lebewesens normativ ist. Sie ist normativ, insofern sie eine reproduktive Tätigkeit der Selbstkonstitution darstellt. Ihre Prinzipien sind normativ, insofern es konstitutive Prinzipien sind. Dies herauszuarbeiten ist für die weitere Rekonstruktion des kantianischen Konstitutivismus wesentlich, da es exakt solchermaßen reproduktive Tätigkeiten respektive die entsprechenden konstitutiven Prinzipien sind, auf die sich das reflexive Bewusstsein bezieht, das gemäß Korsgaard der explanatorisch primäre Aspekt und damit die Quelle der geistigen Tätigkeit darstellt.

Reflexivität und Selbstbewusstsein des partikularen Subjekts S_Φ

Die eben erläuterte Partikularität des Subjekts respektive seiner Tätigkeit ist eine wesentliche Voraussetzung für das reflexive Bewusstsein, das die Grundlage der geistigen Tätigkeit darstellt. Gemäß der konstitutivistischen Erklärung von Autonomie ist eine Tätigkeit, die selbst Quelle der für sie maßgebenden Norm ist, nur dadurch möglich, dass sich das Subjekt dieser Tätigkeit davon distanzieren kann, was es als partikulares Subjekt ist und tut.

Es wurde oben dargestellt, inwiefern der reflexive Standpunkt die Notwendigkeit mit sich bringt, die partikulare Tätigkeit φ, auf die sich das reflexive Bewusstsein bezieht, zu rechtfertigen. Ihm ist die Frage intern: *Soll ich φ tun? Warum soll ich φ tun?* Die Frage nach der Richtigkeit der partikularen Tätigkeit ist also in einem die Forderung nach einer Rechtfertigung derselben, die Forderung nach einem Grund, der diese Frage beantwortet. Es ist die Frage nach dem entsprechenden Prinzip Φ, das Grund und Quelle dessen ist, was das Subjekt tut, wenn es tut, was es tun soll. Die Frage lässt sich also ebenfalls so formulieren: *Gemäß welchem Prinzip Φ soll ich tätig sein?*

Indem das Subjekt von seiner partikularen Tätigkeit φ zurücktritt und sie bezüglich ihrer Richtigkeit in Frage stellt, etabliert es ein Bewusstsein davon, dass es auch anders tätig sein könnte. Es ist sich damit einer Mehrzahl möglicher Bestimmungen seiner selbst bewusst: Es könnte φ tun, oder φ_x, φ_y, φ_z etc. Dies muss so sein, denn andernfalls könnte es die betreffende partikulare Tätigkeit φ nicht in Frage stellen. Um etwas hinsichtlich seiner Richtigkeit, das heißt hinsichtlich seiner Berechtigung zu befragen, muss es vor dem Hintergrund reflektiert werden, dass es auch anders sein könnte. Es muss eine *kontingente Bestimmung* sein und das Subjekt muss sich ihrer als kontingenter Bestimmung bewusst sein. Schließlich macht es nur mit Bezug auf eine kontingente Bestimmung Sinn zu fragen, weshalb es richtig ist, dass gerade diese Bestimmung aktual vorliegt. Auf diese Weise etabliert das Subjekt folglich ein Bewusstsein, das in einem minimalen Sinn das Bewusstsein eines Möglichkeitsspektrums, eines Spektrums möglicher kontingenter Bestimmungen ist. Das Subjekt ist sich also eines Spektrums, das heißt einer Vielzahl verschiedener möglicher Bestimmungen seiner selbst, bewusst. Dadurch ist das reflexive Bewusstsein, das sich in einem Akt auf eine Vielzahl möglicher partikularer Tätigkeiten bezieht, gegenüber den betreffenden einzelnen, partikularen Bestimmungen φ_x, φ_y, φ_z etc. allgemein. Es ist das allgemeine Bewusstsein der Einheit dieser Bestimmungen, das einheitliche Bewusstsein, dass sie alle gleichermaßen möglich sind, das heißt das unbestimmte Bewusstsein eines spezifischen Vermögens. Wir verstehen durch die Reflexivität des Bewusstseins also das zweite oben eingeführte Kernmerkmal der geistigen Tätigkeit, ihre Allgemeinheit.

Das reflexive Bewusstsein impliziert nun weiterhin, dass sich das Subjekt *als* Subjekt der partikularen Bestimmungen φ_x, φ_y, φ_z bewusst ist. Denn es muss etwas geben, was über die verschiedenen möglichen Bestimmungen hinweg mit sich identisch bleibt. Es muss etwas geben, dem die betreffenden Bestimmungen (als Möglichkeiten) zugeschrieben werden können. Indem das Subjekt sich also bewusst ist, dass es durch verschiedene partikulare Tätigkeiten bestimmt sein kann, φ_x, φ_y, φ_z etc., ist es sich gleichzeitig bewusst, dass

es als Subjekt auftritt, das durch ein entsprechendes Möglichkeitsspektrum Φ bestimmt ist. Genauer: Das Subjekt ist sich seiner selbst als der Verkörperung dieses Möglichkeitsspektrums bewusst. Es besitzt ein Selbstbewusstsein seiner als der ersten Wirklichkeit eines Vermögens Φ zu spezifischen bewussten Tätigkeiten. Aus diesem Bewusstsein heraus kann sich das selbstbewusste Subjekt nun selbst bestimmen. Seine Lebensform Φ wird bestimmbar.

Das allgemeine Prinzip eines Tiers, seine Lebensform, ist festgelegt; es ist der Tätigkeit gewissermaßen vorgegeben. Die Tätigkeit eines Tiers ist somit noch nicht als autonome Tätigkeit in dem Sinne zu begreifen, wie »Autonomie« oben in Teil I eingeführt wurde. Denn sie kann noch nicht als eine Tätigkeit begriffen werden, die ihr Prinzip selbst festlegt. Ihr Prinzip ist überhaupt erst Grund ihrer Wirklichkeit und sie muss diesem Prinzip entsprechen, indem sie es reproduziert. Das Subjekt einer animalischen Lebensform verwirklicht ein Prinzip, das ihm in seiner Tätigkeit vorgegeben ist. Es kann dieses Prinzip nicht hinterfragen und modifizieren, solange es kein reflexives Bewusstsein besitzt. Es ist ihm aufgegebenes Gesetz. Das ist ein wesentliches Charakteristikum der animalischen Lebensform.[69] Die Tätigkeit ist zwar gewissermaßen Quelle der Wirklichkeit ihres Prinzips und *vice versa*, aber die Tätigkeit kann das Prinzip unmöglich bestimmen oder modifizieren. Verhält es sich anders, als seine Prinzipien es vorschreiben, so ist das notwendig eine inkorrekte, falsche respektive schlechte Tätigkeit. Seine Tätigkeit ist so unmöglich Selbstbestimmung.

Für Autonomie ist, wie bereits mehrfach erwähnt, ein reflexives Bewusstsein nötig, das die Richtigkeit partikularer Tätigkeiten φ oder aber auch die Gültigkeit eines jeden spezifischen Prinzips Φ in Frage stellen kann. Erst so kann das Subjekt durch seine bewusste Tätigkeit selbst festlegen, welche Prinzipien die normativen und konstitutiven Prinzipien seiner Tätigkeit sind. Erst so ist Autonomie möglich. Das soll nun im Folgenden weiter ausgeführt werden.

[69] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 108 f. Korsgaard spricht hier von zwei Arten der Autonomie respektive Selbstbestimmung. Die schwächere Verwendungsweise von »Autonomie« charakterisiert auch Tiere, insofern die Tätigkeit eines Tieres aus *seinen* Prinzipien resultiert und dem Tier somit als Subjekt dieser Tätigkeit zugeschrieben werden kann. Davon grenzt sie die engere Bedeutung von »Autonomie« ab – die auch für die vorliegende Arbeit einschlägig ist –, nämlich dass das Subjekt einer autonomen Tätigkeit durch diese Tätigkeit die Prinzipien *seiner* Tätigkeit bestimmen und festlegen kann.

3.2 Universelles Selbstbewusstsein des formalen Subjekts $S_{\aleph}$

Das reflexive Bewusstsein, das als explanatorisch primärer Aspekt der geistigen Tätigkeit fungiert, stellt alles in Frage, durch das das Subjekt partikular und also Teil der materiellen Wirklichkeit ist, seine Sinnlichkeit, seine Wahrnehmungsvermögen, sein Begehrungs- und Bewegungsvermögen, also seine gesamte Lebendigkeit, seine Materialität und Körperlichkeit. Alle diese Bestimmungen, die zwar ihrerseits allgemein sind, insofern sie zusammen ein Möglichkeitsspektrum Φ spezifischer Bestimmungen, φ_x, φ_y, φ_z etc., ausmachen, sind selbst wiederum partikular und können somit hinsichtlich ihrer Berechtigung in Frage gestellt werden. Das Subjekt kann sich beispielsweise fragen, ob sein spezifisches Sehvermögen, seine Wahrnehmungsvermögen, seine spezifische Weise des Begehrens etc. allgemein die Berechtigung besitzen, die sie jeweils aufgrund der für sie konstitutiven Prinzipien unmittelbar im Bewusstsein des Subjekts beanspruchen. Ich bin mir beispielsweise meines Hungers bewusst und dessen, dass mein Begehrungsvermögen durch meinen Hunger Grund bestimmter Tätigkeiten ist, etwa dass ich einen Apfel esse. Doch dies könnte ebenso gut auch anders sein. Das Subjekt tritt durch die Reflexivität des Bewusstseins also von sich selbst als einem partikularen Subjekt S_{Φ} zurück, das sich in Gestalt eines lebendigen Körpers als das Vermögen Φ verwirklicht.

Damit unterscheidet sich das Subjekt durch das reflexive Bewusstsein von sich selbst als der Verwirklichung seiner Lebensform Φ, tritt von ihr zurück und stellt sie in Frage. Da die Lebensform, wie oben erläutert, aber Grund aller partikularen Tätigkeiten des Subjekts ist, ist nicht länger klar, wie das reflexive Bewusstsein eigentlich zu charakterisieren ist. Ist es selbst ebenfalls eine partikulare Tätigkeit? Erklärt es sich aus seiner Lebensform Φ? Es stellt sich damit also folgende Frage: *Was für einen logischen Charakter besitzt die Tätigkeit, durch die der reflexive Standpunkt etabliert wird, wenn dieser jegliche Form von Partikularität in Frage stellt? Wie ist die reflexive Tätigkeit zu beschreiben, die sich von jeglicher partikularen Bestimmung durch eine Tätigkeit φ und von jeder Bestimmung durch die Gesamtheit normativer Prinzipien Φ löst?* Besitzt diese Tätigkeit einen Grund? Man könnte meinen, dass sie völlig grundlos, völlig willkürlich sein muss. Was bleibt also, wenn jegliche Partikularität in Frage gestellt wird? Wie nun dargestellt werden soll, bleibt ein Selbstbewusstsein, das völlig unbestimmt ist, ein Bewusstsein des Subjekts als eines Subjekts von möglichen Bestimmungen *überhaupt*. Das Subjekt des reflexiven Bewusstseins ist sich seiner selbst als Subjekt potentieller Bestimmungen bewusst. Es wird sich bewusst, dass es eine vollständig allgemeine Identität aufweist, die über jegliche Verschiedenheit partikularer Bestimmungen hin-

weg bestehen bleibt. Das heißt, es ist absolut unbestimmt. Dieses Selbstbewusstsein ist somit vollständig allgemein – oder genauer: Es ist universell. Es ist das Selbstbewusstsein eines formalen Subjekts $S\aleph$.

Selbstbewusstsein ist kein Meta-Bewusstsein der partikularen Tätigkeit

Es mag die Annahme naheliegen, dass das reflexive Bewusstsein, das sich auf die Partikularität des Subjekts bezieht und diese hinsichtlich ihrer Rechtfertigung in Frage stellt, als eine weitere, von der partikularen Tätigkeit verschiedene Tätigkeit zu begreifen ist. Die logische Struktur der geistigen Tätigkeit stellt sich gemäß dieser Auffassung dann folgendermaßen dar: Auf der einen Seite befindet sich die partikulare Tätigkeit des Subjekts, die sich gemäß der entsprechenden Gesamtheit normativer Prinzipien Φ vollzieht, die bewusste Tätigkeit φ. Dies ist die gegebene Ausgangslage, gemäß der das Subjekt ein Lebewesen ist und sich durch seine Lebenstätigkeit auf eine spezifische Weise selbst erhält. Als eine selbstständige, davon unabhängige Tätigkeit ist dann auf der anderen Seite das reflexive Bewusstsein zu betrachten, das sich auf die Partikularität, auf die Lebendigkeit des Subjekts bezieht, von der es sich jedoch radikal unterscheidet, indem es jegliche Partikularität in Frage stellt. Wir können diese Tätigkeit auch als ein absolut unbestimmtes Meta-Bewusstsein begreifen, das für alles eine Rechtfertigung fordert, dessen sich das Subjekt in irgendeiner Weise partikular bewusst ist. Gemäß dieser Auffassung treten sich in einer geistigen Tätigkeit zwei unabhängige Tätigkeiten gegenüber, die im Prinzip je isoliert voneinander für sich verständlich sind.

Es soll nun aber gezeigt werden, dass eine solche Auffassung von Selbstbewusstsein inadäquat ist. Selbstbewusstsein kann unmöglich als ein Meta-Bewusstsein begriffen werden, das sich in Gestalt einer Selbstwahrnehmung oder Selbstbeobachtung auf das jeweilige partikulare Bewusstsein des Subjekts bezieht. Denn dafür müsste sich das reflexive Bewusstsein vom partikularen Bewusstsein unterscheiden und sich äußerlich zu ihm verhalten, was unmöglich ist.

Stephen Engstrom entwickelt in *The Form of Practical Knowledge* eine äußerst präzise und klare Analyse des Begriffs »Selbstbewusstsein«. Er erläutert dabei, weshalb Selbstbewusstsein kein Meta-Bewusstsein sein kann:

> »Self-consciousness, in the sense intended here, is not to be conceived as any form of self-observation, including the sort of inward observation – or introspection, as it is often called – that would presuppose a capacity of the mind to perceive its own operations, a capacity that [...] might be suitably described

> as ›internal sense‹. It is also to be distinguished from what might be called ›aesthetic‹ self-awareness, that is, from awareness of one's state of mind by the feelings of pleasure and displeasure attending one's thoughts and other representations. The fundamental point of contrast between self-consciousness and such other forms of self-awareness […] is that what self-consciousness is an awareness of is not anything that can exist prior to, or independently of, that consciousness. Nor on the other hand can it be an effect or product of this consciousness, something the latter brings into existence. Rather, it is identical with it, so that there can be nothing belonging to its constitution that lies beyond this consciousness.«[70]

Die Auskunft, dass Selbstbewusstsein keine innere Wahrnehmung, keine Form von Introspektion oder Selbstbeobachtung sein kann, mag nun überraschen. Bislang wurde von Selbstbewusstsein so gesprochen, als wäre es genau das: Meta-Bewusstsein, Bewusstsein eines Bewusstseins. Es wurde gesagt, dass sich das reflexive Bewusstsein von der partikularen Tätigkeit löst, sich von ihr distanziert und einen zweiten Standpunkt etabliert, der jegliche Form von Partikularität negiert. Zudem wurde die Partikularität des Subjekts, die in der ersten und zweiten Wirklichkeit seiner Lebensform besteht, als eine Voraussetzung des reflexiven Bewusstseins eingeführt – als etwas, das der reflexiven Tätigkeit vorausgesetzt ist, als etwas, das *vor*gegeben ist. Es wurde ebenfalls gesagt, dass die partikulare Tätigkeit des Subjekts so zu seinem eigenen Objekt wird. Dies alles erweckt den Eindruck, als ob die reflexive Tätigkeit etwas wäre, was zur partikularen Wirklichkeit der animalischen Lebensform in Gestalt partikularer Lebensvollzüge äußerlich hinzukommt. Dies ist jedoch unmöglich. Denn Selbstbewusstsein ist identisch mit dem, dessen es sich bewusst ist – alles, was wesentlich zu ihm gehört oder auf das es sich wesentlich bezieht, kann unmöglich von ihm verschieden sein. Der Gedanke einer solchen Identität scheint dem zu widersprechen, wie Selbstbewusstsein bisher eingeführt wurde. Wie also ist es zu verstehen, dass Selbstbewusstsein kein Meta-Bewusstsein ist?

Engstrom charakterisiert Selbstbewusstsein so, dass das, wovon es ein Bewusstsein ist, unmöglich vorgängig gegeben sein kann. »The fundamental point of contrast between self-consciousness and such other forms of self-awareness […] is that what self-consciousness is an awareness of is not anything that can exist prior to, or independently of, that consciousness.«[71] Das heißt, die partikulare Tätigkeit φ und ebenfalls die partikulare Identität des Subjekts, seine Wirklichkeit in Gestalt des Vermögens Φ und die Wirklich-

[70] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 98 f.
[71] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 98 f.

keit seines lebendigen Körpers, auf die es sich reflexiv bezieht, müssen so begriffen werden, dass sie als das, was sie für das reflexive Bewusstsein sind, überhaupt erst auftreten, sofern das Subjekt sich vermittels des reflexiven Bewusstseins auf sie bezieht. Wie ist das möglich? Die animalische Lebensform, die das denkende Lebewesen bestimmt, ist ja auch dann bestimmend, wenn es sich dieser Bestimmung nicht bewusst ist. Das ist richtig. Doch es ist falsch, dass das geistige Lebewesen nach wie vor in der gleichen Weise durch die entsprechende partikulare Bestimmung – ganz gleichgültig, ob dies eine Tätigkeit φ oder das Prinzip Φ ist – bestimmt wäre, wenn es sich dieser partikularen Bestimmung bewusst ist.

Das reflexive Bewusstsein einer partikularen Bestimmung, φ oder Φ, suspendiert diese Bestimmung hinsichtlich ihrer Berechtigung. Es stellt sie in Frage. Die Reflexivität des Bewusstseins transformiert also eine spezifische partikulare, aktuale Bestimmung dergestalt, dass sie nunmehr bloß als Möglichkeit vorliegt. Sie muss nicht länger notwendig verwirklicht werden. So erscheint die Bestimmung φ oder Φ dem Subjekt als eine kontingente Bestimmung. Denn es ist sich gleichzeitig bewusst, dass es auch anders bestimmt sein könnte – das Bewusstsein einer partikularen Bestimmung *als* partikularer Bestimmung impliziert dies. Das Subjekt ist dann nur noch *potentialiter* durch die entsprechende Bestimmung bestimmt. Das, dessen sich das Subjekt durch den reflexiven Standpunkt bewusst ist, ist also etwas Anderes, wenn es sich seiner bewusst ist, als das, was es wäre, wenn es sich seiner nicht bewusst wäre. Das heißt, das reflexive Bewusstsein seiner partikularen Natur Φ transformiert auch die Natur des Subjekts, die es in Gestalt seines lebendigen Körpers und partikularer reproduktiver Tätigkeiten verwirklicht.[72]

Es wurde also folgende logische Struktur herausgearbeitet, die sich in den aristotelischen Begriffen der Modalität so darstellen lässt: Auf der untersten Ebene der Allgemeinheit befindet sich die partikulare Tätigkeit φ. Sie

[72] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 120 f.: »Self-consciousness creates the need for the principles of reason, which are then more firmly separated from the associated incentives than their instinctual predecessors were. But self-consciousness also transforms the other side of the equation – it transforms incentives into what Kant calls *inclinations*. […] [I]nclinations themselves are the *products* of self-consciousness. […] So self-consciousness is the source of inclinations as well as of reason. Self-consciousness produces the parts of the soul.« Oder: »In the sense I am using the term here, an inclination just is the operation of a natural incentive upon you, as viewed through the reifying eye of self-consciousness. […] [Y]ou have reflective distance from the incentive, and therefore do not take it for granted that it provides a reason. […] [V]iewing the incentive with the questioning eye of reason, you regard the incentive's effect on you as a mere psychological state, something normatively undecided – you regard it, that is, as just an inclination.« (S. 123)

tritt als eine zweite Wirklichkeit auf, insofern sie die Verwirklichung ihres Vermögens, das heißt der systematisch geordneten Gesamtheit normativer Prinzipien Φ ist. Auf dieser Ebene wird die Bestimmung φ vom Subjekt unter dem Aspektkontrast verwirklicht: *S war daran, φ zu tun, S hat φ getan, S tut gerade φ.* Die bewusste Tätigkeit φ, die eine Veränderung ist, ist so grundsätzlich durch den Kontrast von *abgeschlossen* und *unabgeschlossen* beziehungsweise von *perfektiv* und *progressiv* charakterisiert. Auf der mittleren Ebene der Allgemeinheit ist dann das entsprechende Vermögen Φ anzusiedeln, das als Vermögen eine Möglichkeit und eine Wirklichkeit zugleich darstellt. Das Vermögen ist die erste Wirklichkeit des Möglichkeitsspektrums Φ und somit die Möglichkeit seiner Verwirklichung in Gestalt der partikularen Tätigkeit φ. Auf dieser Ebene wird die Bestimmung Φ generisch respektive habituell vom partikularen Subjekt S_Φ verkörpert: *S ist generisch, habituell Φ, S hat das Vermögen Φ, S tut wiederholt φ.* Diese Wirklichkeit ist also die Möglichkeit der entsprechenden partikularen Tätigkeit φ und so als etwas, das eine Möglichkeit verkörpert, die in vielerlei konkreter Gestalt verwirklicht werden kann, etwas Allgemeines. Zudem ist sie als Prinzip dieser Verwirklichung das, was die Tätigkeit φ als ihre zweite Wirklichkeit rechtfertigt.

Wir können nun aber weiterhin sagen: Das Vermögen ist als eine partikulare Wirklichkeit notwendig die Verwirklichung einer noch grundlegenderen Möglichkeit. Sie muss als erste Wirklichkeit die Verwirklichung einer ersten Möglichkeit sein. Denn auch sie kann als eine partikulare, kontingente Wirklichkeit negiert werden. Diese erste Möglichkeit manifestiert sich im reflexiven Bewusstsein der ersten Wirklichkeit, das durch die Frage nach ihrer Rechtfertigung konstituiert wird. Die erste Möglichkeit ist dann die höchste Ebene der Allgemeinheit. Sie ist die Möglichkeit einer ersten Wirklichkeit *überhaupt.* Die erste Möglichkeit verhält sich zur ersten Wirklichkeit eines partikularen Vermögens ebenfalls als etwas Allgemeines, das in verschiedener Gestalt, in Gestalt verschiedener partikularer Vermögen verwirklicht werden kann. Auf dieser Ebene der Allgemeinheit, können wir sagen, ist das Subjekt universell unbestimmt. Dieses Subjekt ist das selbstbewusste Subjekt S$\aleph$, das sich als die universelle Möglichkeit einer Bestimmung überhaupt begreift. Das Subjekt beinhaltet die habituelle Bestimmung Φ als universelle Möglichkeit: *S ist die universelle Möglichkeit von Φ.*[73] Diese höchste Ebene der Allgemeinheit soll nun detailliert analysiert werden.

73 Vgl. für eine weitere Auseinandersetzung mit den aristotelischen Begriffen der Modalität und mit der hier erläuterten Struktur dreier Ebenen der Allgemeinheit, die erst durch das reflexive Bewusstsein auftritt, auch Rödl, *Self-Consciousness and Objectivity*, Kap. 8 (insbesondere Kap. 8.4). Ich versuche die dreigliedrige modale Struktur von erster Möglichkeit, erster Wirklichkeit und zweiter Wirklichkeit in der vorliegenden Arbeit

Das Selbstbewusstsein, das durch seine Reflexivität jede partikulare Bestimmung des Subjekts in Frage stellt, ist insofern vollständig allgemein oder genauer universell, als dass es das Bewusstsein einer jeden möglichen partikularen Bestimmung seiner selbst ist. Es ist das Bewusstsein all dessen, was es sein könnte: Das Bewusstsein aller möglichen Bestimmungen eines Subjekts überhaupt. Dieses Bewusstsein kann nun unmöglich ein Bewusstsein von etwas sein, von dem es sich unterscheidet. Denn nur dadurch, dass etwas partikular und bestimmt ist, kann es sich von etwas unterscheiden. Das reflexive Bewusstsein kann somit unmöglich ein Meta-Bewusstsein sein, das sich äußerlich auf ein partikulares Bewusstsein φ beziehen würde. Es ist reine Identität, die Identität eines Subjekts, das über alle möglichen Bestimmungen seiner selbst hinweg mit sich identisch bleibt. Um dies zu verdeutlichen, ist es hilfreich, erneut eine Passage aus *The Form of Practical Knowledge* zu betrachten:

> »Self-consciousness, then, is not itself any form of knowledge of an object, whether theoretical or practical […]. Reflection on this identity – the identity of self-consciousness with the consciousness of which it is a consciousness – reveals that self-consciousness is essentially one: not just something that *has* unity, but unity itself, unity of consciousness lying in the consciousness of unity. For on account of this identity, self-consciousness excludes even the *possibility* that it is a mere multiplicity of independent items.«[74]

Selbstbewusstsein, das heißt die reflexive bewusste Tätigkeit, ist das Bewusstsein der ersten Möglichkeit des selbstbewussten Subjekts, durch eine systematisch geordnete Gesamtheit normativer Prinzipien Φ bestimmt zu sein. Es ist das Bewusstsein der bloßen Möglichkeit einer habituellen Bestimmung, das heißt das Bewusstsein einer Bestimmung Φ *in potentia*. Das selbstbewusste Subjekt etabliert das Bewusstsein eines vollständig allgemeinen, das heißt universellen Möglichkeitsspektrum ℵ, das alle möglichen habituellen Bestimmungen durch eine Natur Φ_x, Φ_y, Φ_z, etc. umfasst. Es weist so keinerlei aktuale

Schritt für Schritt zu konkretisieren, so dass in Kapitel 10 schließlich deutlich wird, dass die erste Möglichkeit die Möglichkeit des selbstbewussten Subjekts darstellt, im Verhältnis zu einem zweiten selbstbewussten Subjekt durch den wiederholten Vollzug partikularer Tätigkeiten im Sinne einer zweiten Wirklichkeit eine entsprechende erste Wirklichkeit zu etablieren, die aber (gerade deswegen) permanent über sich hinausgerissen und transformiert wird. Genau in diesem Sinne ist die Tätigkeit des selbstbewussten Subjekts autonom, selbstbestimmt. Ob und worin der dadurch erarbeitete Begriff dieser modalen Struktur von Sebastian Rödls Erläuterung derselben abweicht, kann hier jedoch nicht behandelt werden.

[74] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 99.

partikulare Bestimmung mehr auf, wodurch es andere Bestimmungen ausschließen und sich von etwas unterscheiden würde. Es beinhaltet der Möglichkeit nach alle nur denkbaren Bestimmungen und ist damit fundamental unbeschränkt und unbestimmt.

Die Tätigkeit dieses Bewusstseins ist also vollständig allgemein: Es gibt nichts, wovon sie sich unterscheiden könnte, womit sie sich ausschließlich auf sich selbst bezieht. Hegel bestimmt dieses Moment der geistigen Tätigkeit in dem bereits oben angeführten Paragraphen § 5 seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* folgendermaßen:

> Es ist »das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit *der absoluten Abstraktion* oder *Allgemeinheit*, das reine *Denken* seiner selbst.« Oder: die »*absolute Möglichkeit*, von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde oder die Ich in mich gesetzt habe, *abstrahieren* zu können, die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke […].«[75]

Hegel nennt das Subjekt dieser Tätigkeit »Ich«. Dieses Subjekt bezieht sich durch seine Tätigkeit unmittelbar und ausschließlich auf sich selbst: Es ist die »reine[] Reflexion des Ich in sich«. Dieses reine Selbstbewusstsein, das Ich, das sich durch das reflexive Bewusstsein konstituiert, wurde auch als das universelle Möglichkeitsspektrum ℵ eingeführt, womit wir sagen können: ℵ reflektiert ℵ. Hegel nennt dies auch »das reine Denken seiner selbst«. Ich denkt Ich; ich denke mich. Dieses Ich ist nun aber nicht als spezifisches partikulares Subjekt, als eine konkrete Person, zu begreifen. Es ist absolut unbeschränkt, »die schrankenlose Unendlichkeit«.[76] Damit ist es streng genommen auch nicht von seiner Tätigkeit zu unterscheiden. Denn seine Tätigkeit wie auch es selbst sind so charakterisiert, dass sie sich von nichts unterscheiden. Es gilt also ebenfalls: Ich ℵ-t Ich, Denken denkt Denken. Um exakt zu sein, müssen wir also sagen, dass Subjekt und Tätigkeit eins sind. Das Subjekt ist seine Tätigkeit; es ist reine Tätigkeit: ℵ, Ich, Denken.

[75] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5.
[76] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5.

Die monadische Selbstkonstitution des formalen Subjekts Sא

Das selbstbewusste Subjekt Sא, die universelle Tätigkeit, א, Denken, ist reine Identität mit sich selbst, reines Bewusstsein der Identität mit sich selbst. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus muss dieses Subjekt als ein formales Subjekt, als formales Selbstbewusstsein begriffen werden. Es ist das Bewusstsein, dass die bewusste Tätigkeit mit sich selbst identisch bleibt, ganz gleichgültig, welche partikulare Bestimmung, φ_x, φ_y, φ_z, etc. oder Φ_x, Φ_y, Φ_z, etc., sie auch aufweist. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus begreift sich das formale Subjekt, das Ich, das heißt das universelle Selbstbewusstsein, deshalb als etwas Monadisches, als eine singuläre Einheit, die sich von nichts unterscheidet.

Der konstitutivistischen Auffassung zufolge kann das selbstbewusste Subjekt auf der höchsten Ebene der Allgemeinheit unmöglich ein Bewusstsein einer echten Vielheit seiner selbst besitzen. Es ist sich zwar der Möglichkeit einer Vielheit von Bestimmungen seiner selbst bewusst. Doch auf keinen Fall kann das formale Subjekt ein Bewusstsein davon haben, dass eine Vielheit seiner selbst möglich wäre. Denn insofern es von jeglicher Partikularität seiner selbst abstrahiert, kann es für das formale Selbstbewusstsein keinen Unterschied zweier oder mehrerer formaler Subjekte geben. Es begreift sich als vollständig universell und kann deshalb in seinem Bewusstsein überhaupt keine Differenz zwischen sich und etwas, von dem es sich unterscheidet, etablieren. Es ist, metaphorisch gesprochen, reine Innerlichkeit, die alles umfasst, was eine mögliche Bestimmung einer bewussten Tätigkeit oder eines Subjekts ist. Damit besitzt es eine grundlegend monadische Konstitution. Es ist wesentlich Eines, *die eine* Einheit.

> »Reflection on this identity – the identity of self-consciousness with the consciousness of which it is a consciousness – reveals that self-consciousness is essentially one [...]. Self-consciousness, therefore, is inherently unitary. So far as it contains distinguishable components within it, they are originally related as components within it, they are originally related as components belonging to a single whole.«[77]

Das formale Selbstbewusstsein stellt das Bewusstsein der Einheit aller möglichen partikularen Bestimmungen einer bewussten Tätigkeit dar. Aufgrund des formalen Selbstbewusstseins ist sich das Subjekt stets bewusst, dass verschiedene Bestimmungen dieses Bewusstseins notwendig Bestimmungen ein und desselben Bewusstseins sind. Das formale Subjekt konstituiert sich

[77] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 99.

folglich durch das reflexive Bewusstsein seiner reinen Identität als die Einheit aller seiner möglichen Bestimmungen. Das formale Selbstbewusstsein ist damit eine Tätigkeit der Selbstkonstitution.

Die Selbstkonstitution des formalen Subjekts S$\aleph$ erfolgt im Gegensatz zur oben erläuterten Selbstkonstitution eines Lebewesens nun aber *unmittelbar*. Jedes konkrete reflexive Bewusstsein einer spezifischen partikularen Tätigkeit des Bewusstseins φ impliziert bereits notwendig das Bewusstsein der Einheit $\aleph$ aller möglichen partikularen bewussten Tätigkeiten. Im Gegensatz zu einem Lebewesen benötigt es für die Konstitution seiner Einheit keine weitere Tätigkeit; es benötigt keine Vielheit von Tätigkeiten, um sich als ein Subjekt zu konstituieren, das über diese Vielheit hinweg mit sich identisch bleibt. Das formale Selbstbewusstsein konstituiert sich unmittelbar durch sich selbst. Denn es negiert jegliche Art von Differenz und damit jede Möglichkeit einer Vermittlung zweier verschiedener Tätigkeiten mit Bezug auf etwas Allgemeines.

Dies unterscheidet das reflexive Bewusstsein von der reproduktiven Tätigkeit eines Lebewesens, das sich nur vermittelt durch eine Vielheit partikularer Tätigkeiten konstituiert und aufrechterhält. Denn, wie oben dargestellt, verwirklicht sich die Identität der Lebenstätigkeit und ihres Subjekts durch die Differenz mehrerer verschiedener Tätigkeiten. Die Lebensform Φ wurde dementsprechend als ein Prinzip der Identität und der Differenz zugleich bestimmt. Das Lebewesen erhält sich selbst, indem es sich verändert. Die Selbstkonstitution des formalen Selbstbewusstseins benötigt im Gegensatz dazu keine Vielheit verschiedener partikularer Tätigkeiten dieses Bewusstseins, da es von jeglicher Partikularität absieht und sich unmittelbar auf sich selbst bezieht. Selbstbewusstsein ist damit keine reproduktive, sondern eine rein produktive Tätigkeit.

Das Prinzip der reflexiven Tätigkeit, das heißt das Prinzip des formalen Subjekts, ist für sich betrachtet ein reines Prinzip der Identität. Deshalb kann hier, auf der höchsten Ebene der Allgemeinheit, auch nicht davon gesprochen werden, dass sich dieses Bewusstsein seiner selbst aufrechterhält. Dies setzte voraus, dass es eine Tätigkeit ist, die in der Zeit verortet ist und sich über eine bestimmte temporale Verschiedenheit hinweg erhält, was sie aber als solche, als reines Bewusstsein aller möglichen Bestimmungen seiner selbst, unmöglich sein kann. Es konstituiert sich immer schon instantan als die Einheit all seiner möglichen Bestimmungen.[78] Die reflexive Tätigkeit als formales Selbstbewusstsein unterscheidet sich folglich von den partikularen bewussten Tätigkeiten auf der untersten und den generischen Bestimmungen der

[78] Vgl. auch Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 131.

Lebensform auf der mittleren Ebene der Allgemeinheit dadurch, dass sie weder unter dem Aspektkontrast, das heißt progressiv oder perfektiv, vom Subjekt verwirklicht wird, noch dass sie habituell, das heißt im wiederholten Vollzug, vom Subjekt verkörpert wird. Ihr logischer Charakter kennt also weder den Kontrast von abgeschlossen und unabgeschlossen noch die Form der Wiederholung. Sie steht damit außerhalb der Zeit. Sie ist unmöglich eine Veränderung oder eine Wiederholung.

Das reflexive Bewusstsein, das formale Selbstbewusstsein, ist keine Tätigkeit, die sich selbst erhält. Der Aspektkontrast, Wiederholung und Entstehen oder Vergehen sind keine Merkmale dieser unmittelbaren Weise der Selbstkonstitution. Die Selbstkonstitution des formalen Subjekts ist vielmehr eine Tätigkeit, die *unmittelbar* aus sich selbst erfolgt. Sie ist ihr eigener Grund, ohne dass ein Moment der Vermittlung möglich oder notwendig wäre. Denn sie negiert jegliche Partikularität, jegliches Moment der Differenz. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus muss sie deswegen monadisch sein: Es ist eine monadische Selbstkonstitution, die Konstitution eines monadischen Subjekts. Der Numeruskontrast von Singular und Plural findet hier keine Anwendung: Das formale Subjekt begreift sich als eine *reine Singularität*; sein logischer Charakter ist, wie wir es nennen können, numerusabstrakt. In seiner Begründung, das heißt in der Begründung seiner Tätigkeit, bezieht es sich ausschließlich und unmittelbar auf sich selbst – ohne das Bewusstsein einer möglichen Vielheit seiner selbst zu besitzen.

Da das formale Selbstbewusstsein sich von nichts unterscheidet, insofern es das universelle Bewusstsein der reinen Identität mit sich selbst darstellt, ist es unmittelbar durch sich selbst begründet. Es ist kein Bewusstsein von etwas, das ebenso anders sein könnte. Deswegen ist es hier nicht sinnvoll, nach einer Rechtfertigung, nach seiner Richtigkeit, nach seinem Grund zu fragen. Es ist sich selbst sein Grund. Das Prinzip dieser Tätigkeit ist unmittelbar durch sich selbst gerechtfertigt. Die Rechtfertigung dieser Tätigkeit besitzt eine analoge Struktur wie die Gewissheit, die Descartes im *ego* beziehungsweise im *cogito* der *res cogitans* verankert sieht.[79] Ein Prinzip dieser Tätigkeit muss demnach unmittelbar einsichtig und streng notwendig sein. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus gibt es nun zwei Prinzipien, durch deren Bewusstsein sich das formale Subjekt konstituiert. Es sind die beiden formalen und konstitutiven Prinzipien der autonomen Tätigkeit: der kategorische und der hypothetische Imperativ. Der logische Charakter dieser formalen Prinzipien und die Weise ihrer Gültigkeit werden im nächsten Kapitel (4) eingehend analysiert.

[79] Descartes, *Meditationen* (insbesondere 6. Meditation).

Form und Materie des Selbstbewusstseins

Das vollständig allgemeine, das heißt universelle Möglichkeitsspektrum ℵ aller möglichen partikularen Bestimmungen, also von φ_x, φ_y, φ_z, etc. und Φ_x, Φ_y, Φ_z, etc., dessen sich das formale Subjekt als mit sich identisch bewusst ist, enthält alles, dessen sich das Subjekt bewusst sein kann. Das reflexive Verhältnis des formalen Selbstbewusstseins zu spezifischen aktualen Bestimmungen ist somit ein innerliches Verhältnis. Selbstbewusstsein ist kein Meta-Bewusstsein; es ist kein Bewusstsein seiner selbst, durch das das formale Subjekt sich von außen auf die partikularen Tätigkeiten seines Bewusstseins beziehen würde. Das heißt, das reflexive Bewusstsein, das sich von jeglicher Partikularität distanziert, insofern es diese in Frage stellt, bezieht sich nicht äußerlich auf sie. Vielmehr verhält es sich zu partikularen bewussten Tätigkeiten, wie Form sich zu Materie verhält.

Das formale Selbstbewusstsein ist die Form aller möglichen Bestimmungen seiner selbst: Es ist das, was jede mögliche Bestimmung des selbstbewussten Subjekts aufweisen muss, um überhaupt eine solchermaßen selbstbewusste Bestimmung des Subjekts zu sein. Es ist die Bedingung der Möglichkeit einer selbstbewussten Bestimmung. In genau diesem Sinne ist das Verhältnis des formalen Selbstbewusstseins zu aktualen partikularen Bestimmungen des Bewusstseins kein äußerliches Verhältnis. Denn insofern es Grund der Möglichkeit einer aktualen Bestimmung ist, ist es als Grund der Möglichkeit notwendig in ihrer Wirklichkeit enthalten. Das reflexive Bewusstsein ist also in jeder selbstbewussten Bestimmung des Subjekts – sei das die Bestimmung durch ein normatives Prinzip Φ oder die Bestimmung durch eine partikulare bewusste Tätigkeit φ – als ihre Form enthalten.[80] Die Wirklichkeit einer partikularen selbstbewussten Bestimmung resultiert jedoch nicht aus dem formalen Selbstbewusstsein allein, auch wenn Letzteres Grund ihrer Möglichkeit ist. Denn sonst wäre jede mögliche Bestimmung des formalen Selbstbewusstseins immer auch unmittelbar wirklich und das kann nicht sein, insofern das formale Selbstbewusstsein ja gerade von der Wirklichkeit

[80] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical* Knowledge, S. 32: »This self-consciousness, however, includes not only the self-awareness of a *specific* act of thinking [...] but also, present in that same specific act, the self-awareness of a *general* act of thinking. And the latter self-awareness, in being aware of its own generality, is conscious of itself as capable of being present in other possible specific acts of thinking distinct from the present one. [...] The general self-awareness must therefore be distinct from, even though present in, any such specific act of thinking. It thus constitutes the *thinking subject* on which the present specific thought, along with every other in which this same general self-awareness is present, depends, and to which they all, therefore, in virtue of this dependence, belong, as specifications of it.«

jeder partikularen Bestimmung zurücktritt. Die Wirklichkeit partikularer Bestimmungen hängt also ebenso von etwas ab, was nicht unmittelbar durch die Form des Selbstbewusstseins alleine gegeben ist.[81] Dies ist seine Materie, alles, zu dem das reflexive Bewusstsein in Distanz tritt: die aktualen Bestimmungen des Subjekts, sein Vermögen Φ und seine partikulare Tätigkeit φ.

Die aktualen partikularen Bestimmungen des selbstbewussten Subjekts sind also seine Materie. Wie ist das zu verstehen? Die Materie von etwas ist nicht so zu verstehen, dass sie auch unabhängig von ihrer Form vorliegen kann. Denn »Form« und »Materie« sind Begriffe, die wechselseitig voneinander abhängen: Materie ist immer Materie einer bestimmten Form. Aristoteles charakterisiert die Materie als dasjenige, was anders sein kann.[82] Wenn wir also eine spezifische selbstbewusste Bestimmung Φ_x oder φ_x betrachten, dann ist an ihr all dasjenige Materie – oder genauer: sie, die Bestimmung, ist Materie unter dem Aspekt all dessen –, was anders sein kann. Das, was sie *überhaupt* zu einer selbstbewussten Bestimmung des Subjekts macht, gehört nicht dazu. Dies ist ihre Form. Das, was sie jedoch zu einer aktualen partikularen Bestimmung macht, ist ihre Materie: das, was die Bestimmung als Φ_x oder φ_x konstituiert anstelle von Φ_y oder φ_y. Das Bewusstsein von etwas, das Materie ist, ist also das Bewusstsein davon, dass es anders sein könnte. Das Bewusstsein von Materie *als* Materie ist das Bewusstsein, dass es hinsichtlich einer spezifischen Bestimmung bestimmbar ist. Im Falle des Selbstbewusstseins einer partikularen Bestimmung wird diese Bestimmung dadurch zur Materie, dass sie vor dem Hintergrund aller anderen ebenfalls möglichen partikularen Bestimmungen reflektiert wird. Es ist das Bewusstsein einer kontingenten Bestimmung *als* kontingenter Bestimmung. Was bedeutet dies nun für das Lebewesen, das durch sein reflexives Bewusstsein von seiner Partikularität, insbesondere davon, dass es als partikulares Subjekt S_Φ durch die Lebensform Φ bestimmt ist, zurücktritt und so einen reflexiven Standpunkt, ein formales Selbstbewusstsein konstituiert?

Durch das reflexive Bewusstsein, das heißt durch das formale Selbstbewusstsein, wird das Lebewesen in seinem logischen Charakter transformiert. Die Lebensform des partikularen Subjekts S_Φ in ihrer ersten Wirklichkeit als lebendiger Körper wird transformiert. Sie bestimmt *nicht mehr unmittelbar*, was das Subjekt tut; sie ist nicht länger das *unmittelbar* wirksame Prinzip seiner Tätigkeit.[83] Das reflexive Bewusstsein seiner Natur, seiner Lebens-

[81] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 126.

[82] Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, VII.3 und IX.3–9 (insbesondere 1050b); Aristoteles, *De Anima*, II.1 (412a9 ff.).

[83] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 116: »The first result of the development of this form of self-consciousness is liberation from the control of instinct. Instincts still oper-

form ist nicht länger unmittelbares animalisches Leben. Denn das denkende Lebewesen weist durch den reflexiven Standpunkt in sich immer schon den Aspekt auf, dass es als lebendiges, partikulares Subjekt, als lebendiger Körper möglicherweise anders bestimmt werden kann. Durch das reflexive Selbstverhältnis wird seine Natur, seine Lebensform hinsichtlich ihrer normativen Gültigkeit in Frage gestellt. Es wird in Frage gestellt, ob die Bestimmungen, die aus ihr resultieren, vom Subjekt tatsächlich so verwirklicht werden sollen. Dadurch, dass das Subjekt hinsichtlich seiner Partikularität eine reflexive Distanz etabliert, wird die Lebensform des Subjekts also in ihrer Modalität transformiert: Sie wird zu einer systematisch geordneten Gesamtheit von allgemeinen Prinzipien, die das Subjekt nicht länger unmittelbar bestimmt, sondern nur dann bestimmt, wenn es diese Bestimmung zulässt und affirmiert, indem es sie als gültig anerkennt. Das entsprechende Prinzip Φ ist dabei nur dann gültig, wenn das Subjekt es bekräftigt. Korsgaard nennt diese Art der Bekräftigung »reflective endorsement«.[84] Sie ist die Quelle der selbstbewussten Gültigkeit des entsprechenden Prinzips. Bevor das Subjekt die partikularen Prinzipien seiner Lebensform bekräftigt, bilden sie aufgrund der reflexiven Tätigkeit also eine Gesamtheit von Prinzipien, die das Subjekt bloß *potentialiter* bestimmt. Sie wird zur Materie der reflexiven Tätigkeit. Es eröffnet sich dem Subjekt die Möglichkeit, sich durch andere normative Prinzipien zu bestimmen.

Die Natur des selbstbewussten Lebewesens wird durch das reflexive Bewusstsein ihrer zu etwas, mit dem das Subjekt zwar identisch ist, von dem es sich aber dennoch distanziert, wodurch es die Möglichkeit hat, sich entweder damit zu identifizieren, es zu affirmieren oder es von sich abzutrennen, es zu negieren. Wir können damit sagen: Das formale Subjekt etabliert ein *possessives* Verhältnis zu seinen habituellen Bestimmungen. Es ist ein Bewusstsein davon, dass es zu den habituellen Bestimmungen, die es verkörpert, in einem Verhältnis des Besitzens steht. Anders formuliert: Es ist das Bewusstsein davon, dass es ein spezifisches Vermögen Φ_x *besitzt*. Das Vermögen wird dadurch zu einem *habitus*. Das heißt, die entsprechenden Prinzipien sind *seine* Prinzipien, die daraus resultierenden Tätigkeiten *seine* Tätigkeiten, jedoch nur unter der Bedingung, dass es sie aus sich selbst heraus affirmiert

ate within us, in the sense that they are the sources of many of our incentives [...]. But instincts no longer *determine* how we respond to those incentives, what we do in the face of them. They *propose* responses, but we may or may not act in the way they propose. Self-consciousness opens up a space between the incentive and the response, a space of what I call reflective distance. It is within the space of reflective distance that the question whether our incentives give us reasons arise.«

[84] Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 89.

und verwirklicht. Sie sind ihm zuschreibbar, insofern es für sie verantwortlich ist. Es hat damit ein Bewusstsein seiner selbst als Grund seiner Bestimmungen. Im gleichen Zug wird dasjenige, von dem das Subjekt zurücktritt, seine Natur, seine partikulare Bestimmung Φ, so zu etwas Veränderbarem, zu etwas Gestaltbarem, zu etwas Bestimmbarem. Es wird plastisch.[85] Das reflexive Bewusstsein, das sich im Bewusstsein einer derart plastisch gewordenen Gestalt der systematisch geordneten Gesamtheit normativer Prinzipien des Subjekts manifestiert, ist aber vorerst die bloße Möglichkeit der Selbstbestimmung. Aristotelisch gesprochen ist es die Möglichkeit zu einer ersten Wirklichkeit, eine erste Möglichkeit also. Wie die Tätigkeit der Selbstbestimmung, durch die diese erste Möglichkeit aktualisiert wird, gemäß dem kantianischen Konstitutivismus genau zu charakterisieren ist, worin ihr Prinzip besteht und ob das reflexive Bewusstsein der ersten Möglichkeit sich tatsächlich aus sich selbst heraus eine partikulare Wirklichkeit verleihen kann, wird in Kapitel 4 und im gesamten Teil III Thema sein.

[85] Vgl. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectic*, insbesondere Teil I.

4. Selbstkonstitution des formalen Subjekts einer partikularen Identität (*agency* und *practical identity*)

Das reflexive Bewusstsein seiner selbst ist der explanatorisch primäre Aspekt der geistigen Tätigkeit. Um dies zu sein, muss es alle vier logischen Kernmerkmale einer Tätigkeit aufweisen, die selbst Quelle ihres allgemeinen, normativen Prinzips ist: i) Es muss eine bewusste Tätigkeit sein, die sich auf sich selbst bezieht, ii) sie muss ein allgemeines Bewusstsein darstellen, um das Bewusstsein eines normativen Prinzips zu sein, iii) es muss sich aus der Reflexivität des Bewusstseins erklären, was es für eine Tätigkeit heißt, richtig zu sein, und iv) die Tätigkeit muss partikular sein, denn sonst könnte sie unmöglich etwas sein, was normativ durch ein allgemeines Prinzip bestimmt wird.

Es konnte oben dargestellt werden, in welcher Weise ein reflexives Bewusstsein, das seine partikularen Bestimmungen in Frage stellt, gemäß der konstitutivistischen Auffassung *erstens* selbstbezüglich, also reflexiv, ist und inwiefern es *zweitens* ein vollständig allgemeines Bewusstsein darstellt, nämlich formales Selbstbewusstsein. Ich will nun auf die übrigen zwei Merkmale eingehen und erläutern, wie sie gemäß dem kantianischen Konstitutivismus zu erklären sind. Dazu wird notwendig sein, Korsgaards Begriffspaar »agency« und »practical identity« einzuführen und zu diskutieren (Kapitel 4). So können wir verstehen, was Autonomie, was Selbstbestimmung, was eine geistige Tätigkeit ist. Das ist jedenfalls der Anspruch, mit dem der kantianische Konstitutivismus diese Begriffe prägt. Ich werde dann aber aufzeigen, inwiefern der kantianische Konstitutivismus keine konsistente Erläuterung der geistigen Tätigkeit sein kann (Teil III). Denn er kann die Partikularität der autonomen Tätigkeit nicht erklären (Kapitel 5 bis 8). Dies liegt, wie sich zeigen wird, daran, dass ihm ein atomistischer Begriff des selbstbewussten Subjekts zugrunde liegt (Kapitel 9).

Der explanatorisch primäre Aspekt der geistigen Tätigkeit besitzt die Gestalt einer Frage: *Ist meine Tätigkeit – das, was ich tue – richtig? Soll ich φ wirklich tun?* Das Subjekt tritt von seiner konkreten Situation, von sich und seiner partikularen Tätigkeit, zurück und fragt sich, ob das, was es tut, seine bewusste Tätigkeit, tatsächlich richtig ist oder nicht. Die Reflexivität der geistigen Tätigkeit stellt so jegliche Partikularität des Subjekts und seiner Tätigkeit in Frage. Dadurch wird das Bewusstsein, das das Subjekt von sich und seiner Tätigkeit hat, unbestimmt und vollständig allgemein. Denn eine Frage lässt offen, ob die Bestimmung, die in Frage steht, auf etwas zutrifft oder nicht. Sie eröffnet ein Möglichkeitsspektrum, das offenlässt, ob es tatsächlich

so ist oder nicht, ob es tatsächlich so sein soll oder anders. Sie abstrahiert von einer spezifischen Bestimmung φ; sie stellt sie in Frage.

Der kantianische Konstitutivismus begreift das reflexive Bewusstsein als Grund einer Tätigkeit der Selbstbestimmung. Das selbstbewusste Subjekt kann durch die reflexive Tätigkeit bestimmen, welche partikularen Prinzipien für es gültig sind. Es kann seine eigene partikulare Identität Φ konstruieren und verändern. Es kann bestimmen, wer es ist, indem es bestimmt, welche Tätigkeiten für es im Allgemeinen richtig sind. Seine Tätigkeit ist somit autonom; sie ist Quelle der für sie gültigen normativen Prinzipien. Um aber eine solche Tätigkeit der Selbstbestimmung zu sein, muss sie zwei wesentliche – wie wir es nennen können, »formale« – Anforderungen erfüllen. Sie muss zwei formalen Prinzipien gehorchen. Nur dadurch, dass sie diesen formalen Prinzipien entspricht, kann sie sein, was sie sein soll, nämlich die Quelle einer partikularen Identität, einer systematisch geordneten Gesamtheit normativer Prinzipien. Diese formalen Prinzipien sind für die Tätigkeit der Selbstkonstitution somit streng notwendig gültig; sie können unmöglich in Frage gestellt werden.[86] Sie legen fest, was überhaupt ein gültiges partikulares Prinzip, was eine richtige Tätigkeit sein kann. Sie sind das Bewusstsein des formalen Begriffs einer richtigen Tätigkeit. Sie beinhalten die Form eines partikularen Prinzips, weshalb das Subjekt sich nur dann durch partikulare Prinzipien bestimmen kann, wenn es diesen formalen Prinzipien folgt.

Das Bewusstsein der formalen Prinzipien legt fest, worin die Form einer autonomen Tätigkeit besteht. Es kommt darin keine negierbare Bestimmung des selbstbewussten Subjekts zum Ausdruck, sondern eine konstitutive, formale Bestimmung. Das heißt, es ist keine kontingente Bestimmung. Die reflexive Tätigkeit des Bewusstseins stößt hier auf etwas, das nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Die Tätigkeit der Selbstbestimmung *muss* die entsprechende Form aufweisen. Das Subjekt muss ihre formalen Prinzipien notwendig anerkennen. Denn nur dadurch kann seine Tätigkeit das sein, was sie sein soll, nämlich Selbstbestimmung, eine autonome, das heißt geistige Tätigkeit. Die formalen Prinzipien sind damit durch *unbedingte* Gültigkeit charakterisiert. Das kann auch so ausgedrückt werden, dass die besagten zwei Prinzipien formal gültig sind. *Ihre Gültigkeit ist formal.*

Diese zwei formalen Prinzipien sollen nun eingehend diskutiert werden: Es sind dies der kategorische und der hypothetische Imperativ. Sie sind die konstitutiven Prinzipien eines selbstbestimmten Subjekts, dessen, was Korsgaard »agency« nennt, wobei *agency* als Form und Quelle einer praktischen Identität, einer *practical identity*, zu begreifen ist.

[86] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 29.

4.1 Kategorischer Imperativ als Prinzip der Selbstkonstitution des formalen Subjekts Sא (agency)

Das formale Subjekt, das formale Selbstbewusstsein, das durch die Reflexivität des Bewusstseins etabliert wird, muss sich selbst bestimmen, wenn es überhaupt bestimmt sein soll. Denn aufgrund seines reflexiven Bewusstseins, das jede partikulare Bestimmung in Frage stellt, bleibt es vollständig unbestimmt, solange es sich nicht aus sich selbst heraus eine Bestimmung verleiht. Eine Bestimmung seiner selbst kann dabei letztlich allein aus dem universellen, vollständig allgemeinen Selbstbewusstsein entspringen, da alles, was ihm gegeben erscheint – seine Natur, seine Bedürfnisse, seine konkrete Situation –, hinsichtlich seiner Richtigkeit in Frage gestellt wird. Die Tätigkeit der Selbstbestimmung muss also daraus erfolgen, dass das selbstbewusste Subjekt aus sich selbst heraus eine spezifische Bestimmung seiner selbst als richtig anerkennt. Es muss die für es konstitutive Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit beantworten und eine spezifische partikulare Bestimmung affirmieren. Korsgaard nennt diese Weise der Anerkennung »reflective endorsement«.[87] (Ich werde in Teil III noch detailliert auf diese Auffassung der Anerkennung eingehen und erläutern, inwiefern sie begrifflich problematisch ist.) Das formale Selbstbewusstsein muss somit aus sich selbst letzte Quelle einer Antwort darauf sein, was zu tun richtig ist. So ist es selbst, das formale Subjekt Sא, Grund seiner partikularen Tätigkeit und nicht eine vorab gegebene Natur. Es ist selbstbestimmt.

Da jedoch der Grund einer partikularen Tätigkeit notwendig in einem partikularen Prinzip liegt, muss das selbstbewusste Subjekt selbst Quelle der für es maßgebenden partikularen Prinzipien sein. Seine Tätigkeit ist also nicht einfach selbstbestimmt, indem das Subjekt sich selbst willkürlich eine beliebige partikulare Bestimmung verleiht. Sie ist autonom, insofern das Subjekt sich selbst ein partikulares Prinzip als seine habituelle Bestimmung vorschreibt. Die Selbstbestimmung erfolgt dadurch, dass das Subjekt bestimmt, welche partikularen Prinzipien für das, was es tut, gültig sind. Dies kann das formale Subjekt nun gemäß dem kantianischen Konstitutivismus nur, insofern es sich am kategorischen und am hypothetischen Imperativ orientiert, die festlegen, was überhaupt als ein partikulares Prinzip seiner Tätigkeit gelten kann. Dies sind die formalen Prinzipien einer autonomen Tätigkeit.

[87] Korsgaard, *Sources of Normativity*, S. 89: »The test of reflective endorsement is the test used by actual moral agents to establish the normativity of all their particular motives and inclinations. So the reflective endorsement test is not merely a way of justifying morality itself. *It is morality itself.*«

Der kategorische und der hypothetische Imperativ beinhalten die Form eines jeden partikularen Prinzips. Wenn das Subjekt folglich durch seine Tätigkeit Quelle partikularer Prinzipien sein soll, dann muss es sich an diesen formalen Prinzipien orientieren. Denn ein partikulares Prinzip, das die entsprechenden formalen Bedingungen nicht erfüllt, kann unmöglich ein Prinzip sein, das das Subjekt sich selbst beziehungsweise seiner Tätigkeit vorschreibt. Es wäre überhaupt kein Prinzip, das das Subjekt in seiner Tätigkeit bestimmen könnte. Das Subjekt würde so keine selbstbestimmte Tätigkeit vollziehen. Die zwei besagten formalen Prinzipien sind für das Subjekt deswegen mit *unbedingter Notwendigkeit* gültig: Es kann sich selbst nur dann durch eine systematisch geordnete Gesamtheit von Prinzipien bestimmen, wenn es der durch sie vorgeschriebenen Form eines partikularen Prinzips gehorcht. Wie sich zeigen wird, kann es sogar überhaupt erst die Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit stellen und also in eine reflexive Distanz zu seiner Partikularität treten, wenn es diese formalen Prinzipien anerkennt. Die Anerkennung dieser Prinzipien ist folglich konstitutiv dafür, dass es ein Subjekt eines reflexiven Bewusstseins ist. Sie ist das formale Bewusstsein der konstitutiven Bedingungen, nur unter denen Selbstbestimmung überhaupt möglich ist, und nur durch das Bewusstsein dieser Bedingungen konstituiert sich das Subjekt als Subjekt einer reflexiven Tätigkeit. Dieses formale Bewusstsein ist also konstitutiv und damit normativ dafür, um Subjekt einer autonomen Tätigkeit zu sein.

Kategorischer Imperativ und allgemeine Widerspruchsfreiheit als Form eines normativen Prinzips Φ

Die Form eines partikularen Prinzips Φ, gemäß dem sich das Subjekt in einem Akt der Selbstbestimmung bestimmt, besitzt zwei Seiten. Die eine Seite, die nun zuerst betrachtet werden soll, wird gemäß dem kantianischen Konstitutivismus vom kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht: seine Allgemeinheit. Ein partikulares Prinzip, das das selbstbewusste Subjekt sich selbst als seine habituelle Bestimmung verleiht – wir können dies mit Kant auch seine »Maxime«[88] nennen –, muss so beschaffen sein, dass es »jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«[89] Das heißt, das Prinzip seiner partikularen Tätigkeit (in der konkreten Situation hier und jetzt) muss für das Subjekt auch dann Gültigkeit besitzen, wenn

[88] Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 1, AA 5:19 (S. 23).
[89] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7, AA 5:30: (S. 41).

es von seiner eigenen Partikularität und der konkreten Situation, in der es sich befindet, absieht.[90] Es muss ein allgemeines Gesetz sein, das unabhängig von den partikularen Umständen des Subjekts gültig ist. Diese Auskunft ist jedoch gewissermaßen tautologisch. Denn sie besagt nichts anderes, als dass das Prinzip allgemein gültig sein muss: Das Prinzip muss für das selbstbewusste Subjekt allgemeine Gültigkeit besitzen. Wie oben bereits dargestellt wurde, ist ein Prinzip aber gerade dadurch das Prinzip eines Lebewesens, dass es allgemein und normativ ist. Ein partikulares Prinzip ist eine habituelle Bestimmung, die wiederholt verwirklicht wird. Die systematisch geordnete Gesamtheit solcher partikularer Prinzipien Φ, das heißt seine Lebensform Φ, oder auch *das* Prinzip Φ, ist eine allgemeine Bestimmung des betreffenden Lebewesens, die für jede einzelne Tätigkeit desselben erklärt, warum es tut, was es tut. Es erklärt, was das Subjekt im Allgemeinen tut, und zugleich, warum das, was es tut, im Allgemeinen richtig ist. Ein solches Prinzip ist als eine allgemeine Bestimmung eines partikularen Subjekts stets partikular und allgemein zugleich.

Der kategorische Imperativ bezieht sich auf die Allgemeinheit eines partikularen Prinzips, durch das sich das Subjekt bestimmt, und besagt also bloß, was wir bereits wissen: Ein Prinzip Φ, das sich das Subjekt durch die autonome Tätigkeit selbst verleiht, muss eine allgemeine Bestimmung des Subjekts sein, durch die es ist, was es ist – ein Prinzip seiner Identität. Es muss ein Prinzip der Selbstkonstitution sein, womit es allgemein und normativ ist. Der kategorische Imperativ fordert vom selbstbewussten Subjekt also, dass die partikularen Prinzipien, die Maximen, die es sich selbst als Bestimmung verleiht, tatsächlich die Form eines solchen Prinzips – allgemeine, normative Gesetzmäßigkeit – aufweisen.[91] Das selbstbewusste Subjekt muss sich durch das entsprechende Prinzip tatsächlich als ein partikulares Subjekt konstituieren, das über eine Vielheit von verschiedenen Tätigkeiten mit sich identisch bleibt. Andernfalls kann seine Tätigkeit keine autonome Tätigkeit sein.

[90] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Reason*, S. 125: »So while the practical judgment is explicitly a singular judgement, a judgement in which I specify what *I* would do or mean to do by determining what, in the conditions, it would be good for *me* to do, it implicitly regards itself as nested in a universal judgement, a judgement determining what, in such conditions, it would be good for *anyone* to do. It is accordingly ›knowledge from principles‹, practical knowledge in which ›I cognize the particular in the universal through concepts‹.«

[91] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 16: »The maxim describes the action; the action is good if its maxim is fit to be a law in virtue of its form. That means that being fit to be a law is an *internal* property of the maxim […]. […] [T]he maxim itself, and therefore the action, has the property of lawfulness.«

Doch wie ist das formale Kriterium dieser Allgemeinheit, der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, näher zu begreifen, das der kategorische Imperativ vom Subjekt, das sich selbst bestimmt, fordert? Was muss ein partikulares Prinzip als solches erfüllen, um ein Prinzip zu sein, das zur allgemeinen Gesetzgebung gelten kann? Worin besteht also die logische Form von Sätzen der folgenden Gestalt: *Subjekt S verkörpert das partikulare Prinzip Φ, Subjekt S besitzt die allgemeine normative Bestimmung Φ*? Als ein partikulares Prinzip stellt das Prinzip eine *kontingente* Bestimmung Φ dar, die als solche negiert werden kann. Als eine partikulare Bestimmung unterliegt sie deshalb dem Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs.[92] Es gilt also erstens: Das Subjekt S ist in einer konkreten Hinsicht unmöglich zugleich durch Φ bestimmt und auch nicht bestimmt. Dies gilt für alle negierbaren und somit kontingenten Bestimmungen.

Als eine allgemeine Bestimmung charakterisiert ein Prinzip Φ das betreffende Subjekt jedoch im Allgemeinen, das heißt unabhängig von je konkreten Hinsichten, unabhängig vom je konkreten Kontext oder Zeitpunkt. Das Subjekt weist die Bestimmung gemäß dem normativen Prinzip Φ deshalb in jedem Fall auf: Es ist notwendig durch das entsprechende normative Prinzip Φ bestimmt, auch wenn es dieses in einem konkreten Fall einmal nicht verwirklicht, zum Beispiel weil es durch externe, ungünstige Faktoren daran gehindert wird. Dann treten Prinzip und Tätigkeit, Grund der Verwirklichung und konkrete Verwirklichung, allgemeine Bestimmung und partikulare Verwirklichung des Prinzips auseinander. Gerade deswegen ist ein solcher Fall, wie oben bereits ausgeführt wurde, ein schlechter, inkorrekter Fall: ein Fall, in dem die Tätigkeit gemäß dem relevanten Prinzip unrichtig ist. Sie ist dann nicht so, wie sie sein soll. Das Prinzip ist in einem solchen Fall zwar Grund der Verwirklichung der Tätigkeit, auch wenn die Tätigkeit das Prinzip nicht angemessen verwirklicht. Die Tätigkeit widerspricht ihrem Prinzip: Sie ist falsch. Somit gilt der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch von einer solchermaßen allgemeinen Bestimmung Φ auch in einem weiteren Sinn: Das Subjekt S kann unmöglich in einer je konkreten Hinsicht Φ verkörpern und in einer anderen konkreten Hinsicht nicht verkörpern. Unter der Hinsicht der Zeit etwa kann es unmöglich sein, dass das Subjekt jetzt durch Φ bestimmt ist und zu einem anderen Zeitpunkt nicht durch Φ bestimmt ist. Wir können das auch so formulieren: Das entsprechende Prinzip gilt *kategorisch*. Es gilt in jeder möglichen Hinsicht, es besitzt für das Subjekt allgemeine und notwendige Gültigkeit. Denn das Prinzip ist für das Subjekt bestimmend, insofern es überhaupt dieses Subjekt ist.

[92] Vgl. hierzu auch Fn. 50 oben.

Ein partikulares Prinzip Φ unterliegt als eine allgemeine Bestimmung eines Subjekts also in zwei Weisen dem Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs: *Erstens* insofern das Subjekt unmöglich in einer konkreten Hinsicht zugleich durch Φ und nicht durch Φ bestimmt sein kann, womit sie als kontingente Bestimmung alternative gleichermaßen mögliche, aber material inkompatible Bestimmungen Φ_x, Φ_y, Φ_z, etc. ausschließt und *zweitens* insofern das Subjekt in jeder möglichen Hinsicht durch Φ bestimmt ist, womit die betreffende Bestimmung für das Subjekt eine kategorische und gleichermaßen notwendige Bestimmung darstellt. Das Prinzip Φ gilt für das Subjekt als solches, das heißt, insofern es dieses Subjekt ist. Da eine solchermaßen allgemeine Bestimmung eines Lebewesens als sein Prinzip Φ eine systematisch geordnete Gesamtheit normativer Prinzipien ist, unterliegt sie aber noch in einem weiteren Sinn dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch: Um zu einer allgemeinen Gesetzgebung fähig zu sein, muss das Prinzip in sich selbst als systematisch geordnete Gesamtheit einer Vielheit von Prinzipien konsistent sein. Das heißt, die verschiedenen spezifischen Prinzipien, die die holistisch geordnete Gesamtheit ausmachen, müssen so geordnet sein, dass sie sich untereinander nicht widersprechen. Sonst würden sie sich wechselseitig als Bestimmung aufheben.

Es kann zwar sehr wohl sein, dass *ein* einzelnes Prinzip dieser normativen Gesamtheit das Subjekt beispielsweise so bestimmt, dass es unter gewissen Bedingungen ruht oder schläft und dass *ein anderes* Prinzip dieser Gesamtheit es dazu veranlasst, einen Apfel zu essen, wenn es hungrig ist, oder dass *ein weiteres* Prinzip das Subjekt flüchten lässt, wenn es einen Braunbären in seiner Umgebung wahrnimmt. Doch die verschiedenen je spezifischen Prinzipien müssen auf eine Weise geordnet sein, so dass stets entschieden oder zumindest entscheidbar ist, was das Subjekt unter spezifischen Bedingungen tut. Es darf also nicht vorkommen, dass die Bestimmung Φ als die geordnete Gesamtheit seiner Prinzipien das Subjekt dazu veranlasst, in ein und derselben Situation zugleich zu ruhen, zu essen und zu flüchten. Die Lebensform darf das Subjekt also nicht dazu veranlassen, zugleich mehrere sich widersprechende, das heißt sich wechselseitig ausschließende Tätigkeiten zu vollziehen. Denn dann könnte sie unmöglich das Prinzip sein, das bestimmt, welche Tätigkeit das Subjekt unter spezifischen Bedingungen vollzieht. Die entsprechende Gesamtheit muss dazu etwa eine temporale Ordnung aufweisen oder sie muss hierarchisch geordnet sein, so dass stets entscheidbar ist, welches von zwei spezifischen Prinzipien verwirklicht wird – wenn etwa gleichzeitig die Bedingungen zur Verwirklichung zweier sich widersprechender Prinzipien erfüllt sind. Das heißt, die habituelle Bestimmung Φ muss eine systematisch geordnete Gesamtheit normativer Prinzipien sein, die das

Subjekt stets auf eine konsistente Weise bestimmt. Diese dritte Weise der Widerspruchsfreiheit betrifft also die holistische Ordnung der Gesamtheit der Prinzipien, die das Subjekt bestimmen.

Der kategorische Imperativ enthält die Forderung, dass sich das Subjekt nur gemäß einem partikularen Prinzip bestimmen soll, das als eine allgemeine, gesetzmäßige Bestimmung gelten kann. Wie gerade eben dargestellt wurde, bedeutet das, dass eine solche allgemeine Bestimmung in den drei genannten Weisen widerspruchsfrei sein muss. Dies, die allgemeine Widerspruchsfreiheit, ist damit das formale Kriterium eines gültigen Prinzips, das durch den kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht wird. Der kategorische Imperativ enthält somit einen formalen Maßstab, dem die Tätigkeit der Selbstbestimmung entsprechen muss, um überhaupt eine Tätigkeit der Selbstbestimmung zu sein: Das selbstbewusste Subjekt bestimmt sich nur dann wirklich selbst, wenn es aus einem Bewusstsein davon tätig ist, dass sein Prinzip, seine Maxime, als eine gesetzmäßige Bestimmung allgemein widerspruchsfrei ist. Es muss den kategorischen Imperativ anerkennen, wenn es sich selbst bestimmen will. Denn erst dadurch, dass das Subjekt ein Bewusstsein des kategorischen Imperativs besitzt, besitzt es den formalen Begriff der Richtigkeit.

Formale selbstbewusste Gültigkeit eines allgemein widerspruchsfreien Prinzips

Das reflexive Bewusstsein konstituiert sich durch den formalen Begriff der Richtigkeit einer partikularen Tätigkeit. Denn die reflexive Tätigkeit, die durch die Frage nach der Richtigkeit einer partikularen Tätigkeit etabliert wird, ist letztlich nur dadurch möglich, dass das Subjekt ein Bewusstsein davon hat, was es *überhaupt* bedeutet, von einer partikularen Tätigkeit zu sagen, dass sie richtig ist. Das liegt auf der Hand, denn nach der Richtigkeit einer Tätigkeit zu fragen, impliziert einen allgemeinen Begriff davon, was es heißt, eine richtige Tätigkeit zu vollziehen. Auch wenn das reflexive Bewusstsein jede partikulare Bestimmung in Frage stellt, muss es notwendig ein unbestimmtes Bewusstsein davon haben, was eine richtige partikulare Tätigkeit wäre – nämlich eine Tätigkeit, die gemäß einem allgemein widerspruchsfreien und somit gültigen Prinzip vollzogen wird. Dieser formale und universelle Begriff der Richtigkeit ist also die Grundlage, auf der ein reflexives Bewusstsein überhaupt möglich ist. Deswegen ist der gerade eben eingeführte formale Begriff der Richtigkeit ein notwendiger Aspekt des reflexiven Bewusstseins. Er ist konstitutiv dafür, dass das Subjekt überhaupt nach der Richtigkeit der eigenen Tätigkeit fragen kann. Nur so kann das Subjekt von seiner Partikularität zurücktreten und sie in Frage stellen.

Wie erläutert, beinhaltet der kategorische Imperativ ein formales Kriterium, das eine autonome Tätigkeit erfüllen muss, um so zu sein, wie sie sein soll – das heißt, um autonom zu sein: Das Subjekt muss sich gemäß partikularen Prinzipien, gemäß Maximen, bestimmen, die zur allgemeinen Gesetzgebung gelten können. Das heißt, die entsprechende Maxime, das entsprechende Prinzip muss widerspruchsfrei respektive allgemein gültig sein. Es ist dann formal gültig. Dies ist die minimale Bedingung der Richtigkeit einer autonomen Tätigkeit. Eine autonome Tätigkeit kann nur richtig sein, wenn sie aus dem Bewusstsein eines allgemein widerspruchsfreien Prinzips resultiert. Nur so kann sie die Frage nach ihrer Richtigkeit beantworten. Das Bewusstsein des kategorischen Imperativs ist folglich konstitutiv für das reflexive Bewusstsein. Nur dadurch, dass das Subjekt sich des formalen Kriteriums der allgemeinen Widerspruchsfreiheit eines Prinzips bewusst ist, kann es seine partikularen Tätigkeiten hinsichtlich ihrer Richtigkeit in Frage stellen und bestimmen. Deswegen ist es zugleich ein normatives Bewusstsein: Widerspricht eine autonome Tätigkeit diesem formalen Bewusstsein, so widerspricht sie dem, wodurch sie überhaupt erst ist, was sie ist. Ihr partikulares Prinzip, das streng genommen überhaupt kein Prinzip ist, wäre formal ungültig. Eine solche Tätigkeit, die aus einem formal ungültigen Prinzip vollzogen wird, wäre *formal falsch*: Sie ist nicht bloß falsch, insofern sie einem partikularen normativen Prinzip Φ_x widerspricht; sie widerspricht vielmehr der Form eines solchen Prinzips. (Die Frage, wie und ob eine formal falsche Tätigkeit möglich ist, wird später in Teil IV nochmals aufgegriffen.)

Bislang lässt sich über die Tätigkeit der Selbstbestimmung, über die autonome Tätigkeit also, Folgendes sagen: Das selbstbewusste Subjekt besitzt notwendig ein Bewusstsein davon, dass seine Tätigkeit nur dann richtig sein kann, wenn sie aus einem Prinzip vollzogen wird, das zur allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. Das heißt, das betreffende Prinzip, durch das es sich bestimmt, muss allgemein widerspruchsfrei sein. Denn die allgemeine Widerspruchsfreiheit ist ein formaler und daher konstitutiver Aspekt der Gültigkeit eines Prinzips. Ein Prinzip, das allgemein widerspruchsfrei ist, ist formal gültig. Für das selbstbewusste Subjekt ist das formale Kriterium der Gültigkeit somit eine notwendige Bedingung dafür, dass es sich überhaupt gemäß einem partikularen Prinzip bestimmen kann. Denn bestimmt es sich gemäß einem inkonsistenten, das heißt widersprüchlichen Prinzip, so kann seine Tätigkeit keine Selbstbestimmung, keine autonome Tätigkeit sein. *Die formale Gültigkeit, die der kategorische Imperativ vom selbstbewussten Subjekt verlangt, ist dabei zugleich als selbstbewusste Gültigkeit zu charakterisieren.* Ein spezifisches partikulares Prinzip kann aufgrund der Reflexivität des Bewusstseins für das Subjekt nur dadurch gültig sein, dass es von

ihm als formal gültig anerkannt wird. Ein Prinzip, das durch eine autonome Tätigkeit begründet wird, besitzt, wie dies in Kapitel 1 bereits erläutert wurde, selbstbewusste Gültigkeit. *Das Bewusstsein des kategorischen Imperativs ist damit das Bewusstsein der formalen selbstbewussten Gültigkeit eines partikularen Prinzips Φ.* Ein partikulares Prinzip, durch das es sich so bestimmt, muss formale selbstbewusste Gültigkeit besitzen.

Das Bewusstsein des kategorischen Imperativs als Quelle der Identität des formalen Subjekts Sℵ

Die Tätigkeit des selbstbewussten Subjekts ist eine Tätigkeit der Selbstbestimmung; sie ist die Quelle ihres eigenen normativen Prinzips; sie ist autonom. Es wurde deutlich, dass das formale Prinzip der allgemeinen Widerspruchsfreiheit, dessen Erfüllung der kategorische Imperativ dem selbstbewussten Subjekt vorschreibt, einen wesentlichen Aspekt der autonomen Tätigkeit darstellt. Durch das Bewusstsein des formalen Begriffs der Richtigkeit kann das Subjekt überhaupt erst ein reflexives Bewusstsein etablieren. Das heißt, das formale Subjekt konstituiert sich überhaupt erst durch das Bewusstsein dieses formalen Prinzips als ein Subjekt, das über das Spektrum aller möglichen partikularen Tätigkeiten der Selbstbestimmung mit sich identisch bleibt. Es ist konstitutiv dafür, dass das Subjekt sich seiner selbst als einheitlichem Grund einer autonomen Tätigkeit bewusst sein kann.

Wie ist nun detailliert zu verstehen, dass das besagte formale Bewusstsein des kategorischen Imperativs die Identität des formalen Selbstbewusstseins konstituiert? Es wurde wiederholt deutlich, dass das formale Subjekt Sℵ sich dadurch konstituiert, dass es jede partikulare Bestimmung seiner selbst in Frage stellt und sich so nur noch unmittelbar auf sich selbst bezieht. Das formale Selbstbewusstsein wurde deswegen so charakterisiert, dass es sich seiner selbst als einer universellen Tätigkeit bewusst ist, die nach der Richtigkeit partikularer Tätigkeiten fragt. So ist es ein unmittelbares, vollständig unbestimmtes Bewusstsein seiner selbst: Ich, das Bewusstsein des universellen Möglichkeitsspektrums ℵ aller Bestimmungen seiner selbst. Es ist das Bewusstsein der Einheit aller möglichen Bestimmungen, die es als formales Subjekt besitzen kann. Insofern dem reflexiven Bewusstsein aber notwendig der erläuterte formale Begriff der Richtigkeit einer Tätigkeit zugrunde liegt, kann es nur Tätigkeiten als Bestimmung seiner selbst zulassen, die dieses Kriterium erfüllen und also möglicherweise richtig sind. Es begreift sich folglich selbst als das Subjekt aller möglichen Tätigkeiten, die richtig sind, und zwar in dem gerade eben entwickelten formalen Sinn. Das univer-

selle Möglichkeitsspektrum ℵ ist somit das Spektrum aller selbstbewussten Tätigkeiten, die möglicherweise richtig sind – also aller Tätigkeiten, die aus einem allgemein widerspruchsfreien Prinzip geschehen. Nur eine Tätigkeit, die möglicherweise richtig ist, kann formal betrachtet überhaupt als eine mögliche Bestimmung des selbstbewussten Subjekts begriffen werden. Das formale Subjekt konstituiert sich somit durch das Bewusstsein des kategorischen Imperativs als das Möglichkeitsspektrum ℵ aller Bestimmungen, über die hinweg es mit sich als Subjekt einer autonomen Tätigkeit identisch bleibt. Oder anders, konziser, formuliert: Das formale Subjekt *ist* das Bewusstsein des kategorischen Imperativs, das Selbstbewusstsein des Grundes aller möglichen partikularen autonomen Tätigkeiten.

Das formale Bewusstsein einer Tätigkeit, die richtig ist, weil sie aus einem widerspruchsfreien Prinzip vollzogen wird, stellt also das konstitutive Prinzip der Identität des formalen Subjekts dar. Es enthält der Möglichkeit nach die Gesamtheit aller partikularen Bestimmungen, über deren Verschiedenheit hinweg das selbstbewusste Subjekt mit sich identisch bleibt. Durch dieses Bewusstsein konstituiert es seine Identität, sich selbst, die Einheit aller Bestimmungen, die es sich verleihen kann. Deshalb ist das formale Selbstbewusstsein nichts anderes als das Bewusstsein seiner selbst als eines Subjekts, das aus dem Bewusstsein allgemein widerspruchsfreier Prinzipien tätig ist. Eine bewusste Tätigkeit, die diesem formalen Bewusstsein widerspricht – also eine Tätigkeit, die in einer unbestimmten Weise nicht widerspruchsfrei ist, das heißt einen Widerspruch verwirklicht –, kann somit unmöglich eine selbstbestimmte Tätigkeit des formalen Subjekts sein. Würde das formale Subjekt in seiner Tätigkeit dem kategorischen Imperativ also widersprechen, indem es eine unrichtige, widersprüchliche Tätigkeit vollzieht, so bringt es etwas hervor, das überhaupt keine mögliche Bestimmung seiner selbst sein kann. Es würde sich damit selbst widersprechen. In diesem Fall treten Subjekt und Bestimmung, Quelle der Bestimmung und Bestimmung auseinander – und zwar dergestalt, dass sie sich widersprechen – womit das formale Subjekt als selbstbewusstes Subjekt der entsprechenden Bestimmung zerfällt. In diesem Fall wird der reflexive Standpunkt durch die partikulare Tätigkeit, die er selbst hervorbringt, unterminiert, wodurch sie eine falsche, inkorrekte Tätigkeit ist. Es ist eine Tätigkeit, die nicht sein soll. Sie untergräbt den Grund ihrer Möglichkeit. Die autonome Tätigkeit, das selbstbewusste Subjekt kollabiert in sich selbst.[93] Denn das Bewusstsein des kategorischen Imperativs

[93] Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 17 f.: »[S]ometimes doing the wrong thing is as bad or worse than death.«

ist sein konstitutives, normatives Prinzip der Identität[94] – das Prinzip der *agency*.[95]

Das formale Subjekt begreift sich selbst also als Grund einer möglichen Tätigkeit, die richtig ist. Wir sagten oben, dass es gemäß den aristotelischen Begriffen der Modalität als erste Möglichkeit begriffen werden muss. Doch dies wirft notwendig die Frage auf, wie zu erklären ist, dass es als eine erste Wirklichkeit auftritt. Wie kann das formale Subjekt, *agency*, sich selbst eine partikulare Bestimmung Φ des genannten Möglichkeitsspektrums ℵ als Wirklichkeit verleihen? Wie kann es sich selbst verwirklichen, das heißt als Grund der Wirklichkeit einer solchen Möglichkeit auftreten? Wie kann es als ein partikulares Subjekt auftreten? Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ist dafür ein zweiter formaler Aspekt des formalen Selbstbewusstseins notwendig. Das Bewusstsein dieses Aspekts ist der hypothetische Imperativ.

4.2 Hypothetischer Imperativ als Prinzip der Wirksamkeit eines partikularen Subjekts (practical identity)

Die Form eines partikularen Prinzips, gemäß dem das Subjekt in einem Akt der Selbstbestimmung tätig ist, besitzt zwei Seiten. Nachdem in Kapitel 4.1 die eine Seite erläutert wurde, nämlich seine allgemeine Gültigkeit, soll nun auf den zweiten wesentlichen Aspekt der Form eines partikularen Prinzips eingegangen werden. Der zweite formale Aspekt besteht in seiner Partikularität oder, was dasselbe ist, darin, dass ein partikulares Prinzip ein Prinzip der Wirksamkeit sein muss. Es muss Quelle einer partikularen Tätigkeit sein,

[94] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 133: »It [the form] has priority as the a priori recognized form of validity in willing, and for this reason the will's exercise is subject to it as to an unconditional or *categorical*, normative requirement. Because this fundamental form can determine the will to exercise itself in a manner that is in agreement with it – and indeed is the *only* thing that can determine the will to be in *nonaccidental* agreement with it – and because such agreement is an agreement of the will with its own form and hence with itself, this form can be described as a principle of self-agreement, a principle of unity, or identity.«

[95] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 25 f.: »[T]he principles of practical reason [the hypothetical and the categorical imperatives] are principles by means of which we constitute ourselves as unified agents. And […] that explains their normativity. […] The necessity of conforming to the principles of practical reason comes down to the necessity of being a unified agent. And if it is correct that agency requires unity, then the necessity of being a *unified agent* comes down to the necessity of being *an agent*. And if it is correct that action requires an agent, the necessity of being an agent comes down to the necessity of acting. And the necessity of acting […] is our plight. The principles of practical reason are normative for us, then, simply because we must act.«

die sich in einer konkreten Situation verwirklicht. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus bringt nun der hypothetische Imperativ dieses formale Kriterium zum Ausdruck.[96]

Das formale Subjekt hat ein Bewusstsein seiner selbst als Quelle einer systematisch geordneten Gesamtheit von Prinzipien. Denn es konstituiert sich überhaupt erst als formales Subjekt, indem es sich bewusst ist, dass es eine partikulare Tätigkeit nur aufgrund der Anerkennung des entsprechenden Prinzips vollzieht. Diese Form von selbstbestimmter Subjektivität nennt Korsgard »agency«. Sie entspringt der Reflexivität des Bewusstseins oder genauer: Sie ist identisch mit ihr. Als formales Selbstbewusstsein ist das reflexive Bewusstsein jedoch noch vollständig universell und unbestimmt, da das formale Kriterium der Widerspruchsfreiheit alles charakterisiert, was überhaupt richtig sein kann, und in diesem Sinne noch kein Moment in sich enthält, das die Verwirklichung *einer* dieser möglichen partikularen Bestimmungen erklärt. Das wurde oben folgendermaßen formuliert: Als solchermaßen formales Subjekt ist es bloß eine erste Möglichkeit, eine reine Möglichkeit, die von jeder wirklichen partikularen Bestimmung, von jeder partikularen Wirklichkeit seiner selbst, absieht.

Das selbstbewusste Subjekt muss durch seine Tätigkeit eine konkret bestimmte, partikulare Identität konstruieren, durch die es als eine erste Wirklichkeit auftritt. Dazu muss es sich als ein Subjekt begreifen, das durch das Bewusstsein eines partikularen Prinzips selbst Grund der Verwirklichung dieses Prinzips ist. Es ist ein allgemeines Bewusstsein, etwas Allgemeines, das aus sich selbst heraus Grund seiner partikularen Verwirklichung ist. Sein Bewusstsein muss also eine zweckmäßige Wirksamkeit besitzen. Das heißt, es muss sich durch ein Prinzip einer zweckmäßigen Tätigkeit bestimmen. Das Subjekt bestimmt sich folglich selbst, indem es partikulare Zwecke setzt, das heißt indem es ein spezifisches Prinzip zweckmäßiger Kausalität anerkennt. Dadurch ist die Tätigkeit der Selbstbestimmung, die autonome Tätigkeit, eine

[96] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 81: »The hypothetical imperative binds you because *what* you are determining yourself *to be* when you act is the *cause* of some end. The categorical imperative binds you because *what* you are determining to be *the cause of* some end is *yourself.* In fact, the two things are so closely bound together that they seem to be inseparable, for nothing counts as trying to realize some end that is not also trying to determine *yourself* to realize that end, and nothing counts as determining yourself to realize the end that is not also trying to determine your own *causality.*« Und S. 83: »An agent is *autonomous* when her movements are in some clear sense self-determined or her own. These two properties, efficacy and autonomy, correspond to Kant's two imperatives, hypothetical and categorical. The hypothetical imperative commands us to be efficacious, and the categorical imperative commands us to be autonomous.«

genuin praktische Tätigkeit. Wie das möglich ist, erklärt gemäß dem kantianischen Konstitutivismus der hypothetische Imperativ:

> »[T]he hypothetical imperative appears to be the general normative principle of practical application – […] the practical application of a universal thought about what must be done or would be good to do to a particular movement in the world. It is the hypothetical imperative in this most general form, as the principle of practical application or judgment, which I will be discussing in this book, and which I claim is constitutive of volition and action.«[97]

Die autonome Tätigkeit als Quelle der Differenz zweier partikularer Tätigkeiten

Das selbstbewusste Subjekt muss sich als Grund der Wirklichkeit einer konkreten partikularen Tätigkeit, damit als Grund der Wirklichkeit einer partikularen Bestimmung seiner selbst konstituieren. Korsgaards Begriff der *agency* impliziert also notwendig auch die Wirksamkeit des formalen Subjekts. Das formale Selbstbewusstsein muss aus sich selbst heraus die Wirklichkeit einer partikularen Bestimmung hervorbringen. Zum Beispiel muss es sich als ein Subjekt begreifen, das sich allgemein durch den Verzehr von Äpfeln ernährt. Es setzt sich einen Zweck und verwirklicht ihn. Der hypothetische Imperativ spezifiziert nun diese zweite formale Seite der selbstbestimmten Subjektivität, der *agency*. Er gibt an, wie ein partikulares Prinzip, das sich das selbstbewusste Subjekt als Bestimmung selbst vorschreibt, beschaffen sein muss, um ein Prinzip der zweckmäßigen Wirksamkeit zu sein.

> »My point here is rather to show how closely the ideas of efficacy and autonomy are actually linked, and how ambitious the ideal of agency is. The ideal of agency is the ideal of inserting yourself into the causal order, in such a way as to make a genuine difference in the world. Autonomy, in Kant's sense of not being determined by an alien cause, and efficacy, in the sense of making a difference in the world that is genuinely your own, are just the two faces of this ideal […]. That is why Kant's two imperatives together are the laws of agency.«[98]

Das selbstbewusste Subjekt muss sich also als ein Subjekt begreifen, das sich durch seine Tätigkeit der Selbstbestimmung in die kausale Ordnung der materiellen Wirklichkeit einbringt. Dies kann es, indem es sich als Subjekt einer Veränderung begreift, die von ihm ausgeht – »in the sense of making a difference in the world that is genuinely your own«. Das heißt, das Subjekt

[97] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 46 f.
[98] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 89 f.

muss sich selbst nicht nur als Quelle seiner formalen Identität begreifen, wie das im vorhergehenden Abschnitt erläutert wurde. Es muss sich ebenfalls als Ursprung einer Differenz bewusst sein, nämlich einer Differenz in der materiellen Wirklichkeit, in der Welt, wie Korsgaard es formuliert. Der hypothetische Imperativ erklärt nun gemäß dem kantianischen Konstitutivismus, wie das möglich ist. Er charakterisiert die autonome Tätigkeit, insofern sie Quelle einer Differenz, eines Unterschieds, und somit partikular ist. Das entspricht dem, was Hegel in § 6 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* über die Tätigkeit der Selbstbestimmung, über die geistige Tätigkeit des selbstbewussten Subjekts sagt:

> »Ebenso ist *Ich* das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur *Unterscheidung*, *Bestimmen* und *Setzen* einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands. – Dieser Inhalt sei nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffe des Geistes erzeugt. Durch dies Setzen seiner selbst als eines *bestimmten* tritt *Ich* in das *Dasein* überhaupt; – das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich.«[99]

Das formale Subjekt ist also ebenso Quelle einer Differenz, wodurch es sich als ein endliches, partikulares Subjekt konstituiert. Es soll nun vertieft dargestellt werden, inwiefern Partikularität und Wirksamkeit zwei Seiten ein und derselben Medaille sind.

Die Rede davon, dass das formale Subjekt sich in die kausale Ordnung der materiellen Wirklichkeit einbringen muss, ist an dieser Stelle des Gedankengangs streng genommen nur von einer externen Perspektive möglich, die bereits über die dafür notwendigen begrifflichen Ressourcen – nämlich über die Begriffe »materielle Wirklichkeit« und »Welt« – verfügt. Denn wie bereits mehrmals deutlich gemacht wurde, konstituiert sich das formale Subjekt, indem es von jeder Art von Verschiedenheit abstrahiert und sich ausschließlich auf sich selbst bezieht. Es ist das reine Bewusstsein seiner selbst als identisch mit sich selbst, Ich, ganz unabhängig von partikularen Bestimmungen, reine Form, reine Identität. Deshalb ist es hierbei, streng genommen, überhaupt noch nicht möglich, von der Welt oder einer materiellen Wirklichkeit zu sprechen, in die sich das Subjekt einbringen kann. Aus diesem Grund präzisiert Korsgaard den Charakter respektive den logischen Ort der Differenz, der durch die autonome Tätigkeit erzeugt werden muss:

[99] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 6.

»To act is to render a change in the world [...]. [I]t is essential to the idea of action that the agent produces the change in the world by producing a change in himself. The reason all this matters is that it is another way of saying that action essentially involves self-determination.«[100]

Alles, was dem selbstbewussten Subjekt bislang, das heißt auf der Grundlage des kategorischen Imperativs, begrifflich zur Verfügung steht, ist das Bewusstsein seiner selbst, seiner universellen Identität mit sich selbst als dem Möglichkeitsspektrum ℵ, das von jeglicher Partikularität und somit von jeglichem Moment einer Differenz absieht. Deshalb kann eine Differenz auch nur exakt hier hervorgebracht werden, im Bewusstsein seiner selbst – »producing a change in himself« – und genau deshalb ist seine Tätigkeit auch als Selbstbestimmung zu verstehen. Das Subjekt bestimmt sich also selbst, indem es in sich selbst, oder genauer im Bewusstsein seiner selbst, eine Differenz etabliert. Wie ist diese Differenz nun näher zu verstehen?

Die besagte Differenz ist eine Differenz in der reflexiven Tätigkeit des Subjekts, durch die es sich als formales Selbstbewusstsein konstituiert. Das heißt, diese Tätigkeit muss sich durch einen Akt der Selbstbestimmung in zwei verschiedene Tätigkeiten unterscheiden: φ_x und φ_y. Das reflexive Bewusstsein muss sich also einmal als *so* bestimmt begreifen, φ_x, und einmal als *anders* bestimmt, φ_y. Die Differenz von φ_x und φ_y ist dabei so beschaffen, dass das Subjekt anders wird, also eine Veränderung (»change«) bewirkt, indem es von φ_x zu φ_y übergeht. Das heißt, die beiden Bestimmungen müssen sich wechselseitig ausschließen, denn sonst könnten sie keinen Unterschied im Sinne einer Veränderung fundieren, womit sie notwendig partikular sind. Korsgaard versteht die Differenz nun so, dass sie *im* selbstbewussten Subjekt, das heißt im universellen Bewusstsein seiner selbst, erzeugt wird. Es ist eine Differenz *in* seiner universellen Tätigkeit. Es ist die Differenz zweier material inkompatibler Tätigkeiten, die beide seine Bestimmungen sind, somit aber unmöglich beide zugleich verwirklicht werden können. Deswegen muss ihre Verknüpfung zeitlich begriffen werden: Ihre Einheit ist die Einheit einer Veränderung. Es muss also einmal so tätig sein, φ_x, dann so, nämlich anders, φ_y – vergleichbar mit der Bestimmung: Ich tue das, dann dies.

Die Differenz, die durch die autonome Tätigkeit erzeugt wird, besitzt also notwendig den Charakter einer Veränderung. Das ist der Grund, weshalb sich das Subjekt, wie Korsgaard sagt, durch diese Differenz in eine kausale Ordnung einordnet: Es geht von einer Tätigkeit zu einer anderen über; es bringt die eine Tätigkeit durch die andere hervor. Das entspricht nun exakt der einfachsten Formulierung des hypothetischen Imperativs: »[I]ch soll etwas

[100] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 95 f.

tun, darum, weil ich etwas anderes will«.[101] Das universelle Bewusstsein seiner selbst (»ich«) bleibt mit sich identisch, während sich seine Tätigkeit verändert – und zwar indem es diese Veränderung selbst hervorbringt. Erst so kann das formale Subjekt als eine partikulare Wirklichkeit auftreten.

Die selbstbewusste Subjektivität, *agency*, ist also gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ein Prinzip der Identität und der Differenz zugleich – einer Differenz in sich selbst, in seiner Tätigkeit. Erst so kann davon gesprochen werden, dass das Subjekt – oder was dasselbe ist: die reflexive Tätigkeit – sich selbst bestimmt: Das Subjekt bringt die Wirklichkeit einer Differenz und somit einer Bestimmung hervor – und zwar, indem es zwei material inkompatible Bestimmungen seiner selbst zu einer Veränderung seiner selbst verbindet. Dabei verknüpft das Subjekt die betreffenden zwei Bestimmungen seiner selbst dergestalt, dass es die eine durch die andere hervorruft. Die Tätigkeit der Selbstbestimmung, *agency*, impliziert also notwendig den Begriff der Wirksamkeit.

Das formale Prinzip einer Differenz zweier autonomer Tätigkeiten ist Zweckmäßigkeit

Das selbstbewusste Subjekt bestimmt sich nur dann wirklich selbst, wenn es in seiner Tätigkeit eine Differenz hervorbringt. Dazu muss es von einer spezifischen partikularen Tätigkeit, φ_x, zu einer anderen spezifischen Tätigkeit, φ_y, übergehen. Es vollzieht also eine spezifische Veränderung seines Bewusstseins, wobei es sich seiner selbst als Quelle dieser Veränderung bewusst ist. Dadurch, dass nun dieses allgemeine Bewusstsein der Grund der Verwirklichung der entsprechenden Veränderung ist, besitzt sie eine analoge Struktur wie ein Lebensvollzug. Das allgemeine Bewusstsein verwirklicht sich durch sich selbst, indem es eine Vielheit partikularer Tätigkeiten zu einer Einheit verknüpft. Es ist zweckmäßig. Das heißt, das Allgemeine ist Grund seiner Verwirklichung in Gestalt einer Vielheit partikularer Tätigkeiten. Diese Struktur der Zweckmäßigkeit, durch die etwas Allgemeines, beispielsweise das Prinzip einer Veränderung, aus sich selbst Grund seiner Verwirklichung ist, wurde oben ausführlich besprochen (Kapitel 3.1).

Ein allgemeines Bewusstsein, das aus sich selbst heraus Grund seiner partikularen Verwirklichung ist, ist das Bewusstsein eines kausalen Prinzips: Es besitzt eine zweckmäßige Wirksamkeit. Eine Tätigkeit, die aus dem Bewusstsein der Gültigkeit eines solchen Prinzips erfolgt, nennt Korsgaard eine

[101] Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:444 (S. 73).

Handlung.[102] Deshalb ist die autonome Tätigkeit, die Tätigkeit der Selbstbestimmung, praktisch. Ihr Vermögen ist der Wille. Die Vorstellung, das heißt das Bewusstsein ihres Prinzips ist Grund ihrer Verwirklichung.[103] Damit wird ersichtlich, weshalb der hypothetische Imperativ das zweite wesentliche Prinzip der autonomen Tätigkeit ist. Er erklärt ihre Wirksamkeit, indem er festlegt, wie die innere Struktur eines partikularen Prinzips beschaffen sein muss, so dass das selbstbewusste Subjekt sich dadurch bestimmen kann. Es ist das einheitliche Bewusstsein zweier verschiedener Tätigkeiten, die vom selbstbewussten Subjekt beide verwirklicht werden sollen, und zwar so, dass die eine, der Zweck, durch die andere, das Mittel, hervorgebracht wird. Der hypothetische Imperativ schreibt dem selbstbestimmten Subjekt exakt diese Form vor: »Wer den Zweck will, will [...] auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel«.[104] Nur so kann sich das Subjekt selbst als Grund der Verwirklichung des Prinzips begreifen:

> »Kant's derivation of the hypothetical imperative is simple. The hypothetical imperative says that if you will an end, you must will the means to that end. [...] Thus the person who wills an end *constitutes himself* as the cause of that end.«[105]

Der hypothetische Imperativ enthält die Form eines partikularen Prinzips, die erfüllt werden muss, so dass das autonome Subjekt sich selbst als Quelle der Verwirklichung eines solchen Prinzips begreifen kann. Er gibt an, wie die innere Struktur eines partikularen Prinzips zu sein hat, so dass eine Tätigkeit, die aus dem Bewusstsein des entsprechenden Prinzips erfolgt, richtig ist. Eine autonome Tätigkeit ist richtig, wenn sie Mittel und Zweck in der vorgesehenen Weise verknüpft – nämlich so, dass das Mittel den Zweck verwirklicht.

[102] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 8–14, insbesondere S. 10 f.: »He [the subject] chooses this whole package, that is, to-do-this-act-for-the-sake-of-this-end – he chooses *that,* the whole package, as a thing worth doing for its own sake, and without any further end. [...] Now this means that Aristotle's view of the nature of action is precisely the same as Kant's. Kant thinks that an action is described by a maxim, and a maxim is also normally of the ›to-do-this-act-for-the-sake-of-this-end‹ structure. Kant is not always careful in the way he formulates the maxims of actions, and that fact can obscure the present point, but on the best reading of the categorical imperative test, the maxim of an action which is tested by it includes both the act done and the end for the sake of which that act is done. It *has* to include both, because the question raised by the categorical imperative test is whether there could be a universal policy of pursuing *this sort of* end by *these sorts of* means.«

[103] Vgl. auch Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:412 (S. 34 f.): »Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen.*«

[104] Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:417 (S. 40).

[105] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 68.

Eine Tätigkeit φ_x ist richtig einerseits unter der Bedingung, dass das Subjekt den Zweck, φ_y, tun will, und andererseits unter der Bedingung, dass sie tatsächlich Mittel für diesen Zweck ist. Dies ist die zweifache Bedingtheit der Verwirklichung einer autonomen Tätigkeit.

Durch die innere Struktur eines partikularen Prinzips, die zwei autonome Tätigkeiten, φ_x und φ_y, so verknüpft, dass in zweifacher Weise ein Bedingungsverhältnis etabliert wird, ist es nun möglich, aus einer Vielzahl von derart strukturierten Prinzipien eine Gesamtheit zu bilden, die systematisch geordnet ist.

Die Form einer widerspruchsfreien, zweckmäßigen Ordnung von normativen Prinzipien

Die autonome Tätigkeit, durch die das selbstbewusste Subjekt sich selbst bestimmt, ist praktisch. Das Subjekt bestimmt sich selbst, indem es einen Zweck setzt und zugleich Quelle der Verwirklichung dieses Zwecks ist, wozu es das entsprechende Mittel ergreifen muss. Dies geschieht dadurch, dass es sich selbst durch seine Tätigkeit ein partikulares Prinzip als allgemein widerspruchsfreie Bestimmung seiner selbst vorschreibt, das aus sich selbst Grund seiner Verwirklichung in Gestalt einer Veränderung ist. Wie dargestellt wurde, muss die autonome Tätigkeit zwei formale Kriterien erfüllen, um Selbstbestimmung zu sein. Nur so kann das Subjekt sich tatsächlich als Subjekt einer selbstbestimmten Tätigkeit konstituieren. Diese zwei Kriterien kommen in den formalen Prinzipien der autonomen Tätigkeit, dem kategorischen und dem hypothetischen Imperativ, zum Ausdruck. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus sind dies die konstitutiven Prinzipien dessen, was Korsgaard »agency« nennt – des selbstbewussten Subjekts einer autonomen, das heißt geistigen Tätigkeit. Sie erfassen je einen Aspekt der Form einer autonomen Tätigkeit. Korsgaard merkt deshalb an, dass man streng genommen davon sprechen müsste, dass es nur *ein* formales Prinzip der autonomen Tätigkeit gibt. Doch um die Analyse zu erleichtern, unterscheidet sie die beiden formalen Aspekte voneinander, indem sie je von einem entsprechenden formalen Prinzip spricht.[106]

[106] Vgl. Korsgaard, *Self*-Constitution, S. 70 ff.: »The hypothetical imperative is not really a separate principle at all; rather, it captures an aspect of the categorical imperative: the fact that the laws of our will must be *practical* laws. [...] Nevertheless, I am going to continue to talk about the hypothetical imperative as if it were a separate principle, for it captures a distinctive feature of action, one that is somewhat different from the feature captured by the categorical imperative. To act is to constitute yourself as the cause

Der kategorische und der hypothetische Imperativ sind also logisch voneinander abhängig. Das, was sie dem Subjekt der autonomen Tätigkeit je vorschreiben, ist so ineinander verschränkt, dass es ein und dieselbe Form konstituiert, die die Tätigkeit des selbstbewussten Subjekts notwendig zu erfüllen hat. Sie beide beinhalten *zusammen* die Form der autonomen Tätigkeit. Dies will ich nun kurz daran verdeutlichen, inwiefern das selbstbewusste Subjekt nur durch diese zwei formalen Prinzipien *zusammen* die Quelle einer systematisch geordneten Gesamtheit, also einer Ordnung, verschiedener normativer Prinzipien sein kann. Denn eine solche *normative Ordnung* – wir sagten auch *das* partikulare Prinzip Φ oder *die* allgemeine Bestimmung des Subjekts – muss *eine in sich widerspruchsfreie und zweckmäßig wirksame* Einheit mehrerer partikularer Prinzipien sein. Dies ist wiederum nur möglich, wenn wir beide formalen Kriterien – Widerspruchsfreiheit und innere Struktur von Zweck und Mittel – zusammendenken.

Vorausgesetzt, das Subjekt bestimmt sich durch eine Vielzahl von partikularen Prinzipien, so können sie nicht zu ein und demselben Zeitpunkt alle zugleich verwirklicht werden. Das Subjekt kann beispielsweise nicht zugleich ruhen, sich ernähren und sein Leben schützen, indem es vor einem Braunbären flieht. Es muss beispielsweise abwechselnd ruhen und Nahrung zu sich nehmen, beides zugleich würde sich wechselseitig aufheben. Das selbstbewusste Subjekt muss seine Zwecke so setzen, dass sie eine systematische Ordnung bilden. Dies kann es nun aufgrund der inneren Struktur seiner Tätigkeit, die ihm durch den hypothetischen Imperativ vorgeschrieben wird, auf zwei Weisen tun. Entweder es bringt die Verwirklichung der entsprechenden Zwecke in eine geordnete Reihenfolge oder es legt fest, welcher Zweck zu priorisieren ist, für den Fall, dass es bei der Verwirklichung der entsprechenden Prinzipien zu einem Konflikt, zu einem Widerspruch, kommt.

Durch die innere Struktur eines partikularen Prinzips, die die Tätigkeit, die es verwirklicht, in Mittel und Zweck gliedert, können mehrere Prinzipien miteinander verschränkt werden, so dass die Realisierung der entsprechenden Zwecke eine Reihenfolge bildet. Der Zweck einer Tätigkeit kann Mittel einer anderen Tätigkeit, Mittel zu einem anderen Zweck sein. Das Subjekt kann

of an end. The hypothetical imperative picks out the *cause* part of that formulation: by following the hypothetical imperative, you make yourself the *cause*. […] [T]he categorical imperative picks out another part of that formulation – that the cause is *yourself*. By following the categorical imperative, you make *yourself* the cause.« Und S. 132: »Someone who is deliberating about what to do is deliberating about *how* to exercise his own causality, what the law of his own causality is to be. The hypothetical imperative directs him insofar *what* he is exercising is causality, and the categorical imperative directs him insofar as it is to be *his own*.«

sich beispielsweise ausruhen, um sich dann zu ernähren, oder es ernährt sich, um sich dann eine Behausung zu bauen. So kommt eine sequentielle Ordnung von Prinzipien zustande, durch die die Prinzipien widerspruchsfrei miteinander verknüpft werden können.

Aufgrund der inneren Struktur von Zweck und Mittel ist aber auch eine hierarchische Ordnung der Zwecke möglich. Wenn etwa in einer konkreten Situation die Bedingungen zur Verwirklichung zweier Prinzipien gleichermaßen erfüllt sind, muss entscheidbar sein, welches von beiden letztlich verwirklicht wird. Dies kann beispielsweise darüber geschehen, dass die jeweiligen Mittel gegeneinander abgewogen werden. Wenn etwa die eine Tätigkeit, φ_x, den Apfel zu ergreifen, die Erreichung des jeweiligen Zwecks beider Prinzipien, dem Braunbären zu entkommen und genauso der Verzehr des Apfels, verunmöglicht werden – dann ist es unklug, dieses Mittel zu ergreifen. Klug ist dann vielmehr, zu flüchten und auf den Apfel zu verzichten. Ein Mittel zu ergreifen, das die Verwirklichung von Φ prospektiv verhindert oder beeinträchtigt, widerspricht der zweckmäßigen, normativen Form des Prinzips Φ, gemäß der Φ in Gestalt einer reproduktiven Tätigkeit verwirklicht werden muss. So korrespondiert der Ordnung der Zwecke eine Ordnung der Mittel. Dies ist die zweite Weise, wie Zwecke respektive Prinzipien in eine widerspruchsfreie Ordnung gebracht werden können.

An dieser Stelle soll nicht weiter darauf eingegangen werden, inwiefern eine Vielzahl partikularer Prinzipien eine systematisch geordnete Gesamtheit bilden können. Das Wenige, was gesagt wurde, diente vielmehr dazu zu zeigen, inwiefern die beiden Imperative nur zusammen erklären können, wie es dem selbstbewussten Subjekt möglich ist, sich gemäß *einem* einheitlichen und allgemein widerspruchsfreien Prinzip Φ zu bestimmen, das selbst Quelle seiner Verwirklichung ist, insofern es das Prinzip einer zweckmäßigen Wirksamkeit – und also notwendig partikular – ist. Die beiden formalen Imperative zusammen fordern vom Subjekt, dass es sich dergestalt durch eine normative Ordnung von Prinzipien Φ bestimmt, dass sie auch als diese Ordnung verwirklicht werden kann. Formal gesprochen können wir die Verwirklichung dieser Ordnung in ihrer Gesamtheit, das heißt ohne innere Widersprüche – ohne inneren Konflikt –, auch als *den* Zweck des betreffenden Subjekts bezeichnen: Sein Zweck ist die Verwirklichung seiner allgemeinen Bestimmung Φ, das heißt der habituellen Bestimmung, die es sich selbst als *sein* normatives Prinzip vorschreibt, durch dessen Verwirklichung es sich überhaupt als sich selbst konstituiert.[107]

[107] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 84: »It belongs to the concept of a person that as the various judgments by which a person determines what it would be

Die Wirklichkeit eines partikularen Subjekts – practical identity

Die Erläuterung der konstitutiven Rolle des hypothetischen Imperativs für die autonome Tätigkeit hatte das Ziel, zu erklären, inwiefern das formale Subjekt sich selbst als ein Subjekt begreifen kann, das Quelle seiner eigenen partikularen Wirklichkeit ist. Denn es ergab sich die Schwierigkeit, dass ein Subjekt, das sich als vollkommen unbestimmtes und universelles Möglichkeitsspektrum – aristotelisch gesprochen, als erste Möglichkeit – konstituiert, indem es das reine Bewusstsein des kategorischen Imperativs besitzt, unmöglich aus sich selbst heraus Grund einer wirklichen, partikularen Bestimmung seiner selbst sein kann. Es stellte sich also die Frage: Wie kann das formale Selbstbewusstsein, das das Bewusstsein der ersten Möglichkeit einer Bestimmung seiner selbst darstellt, sich selbst zu etwas bestimmen, das eine erste Wirklichkeit, die Wirklichkeit eines partikularen Subjekts also, verkörpert? Um diese Frage zu beantworten, wurde der hypothetische Imperativ diskutiert. Er spezifiziert das formale Selbstbewusstsein, das heißt die reflexive Tätigkeit, hinsichtlich ihrer Partikularität und Wirksamkeit. Doch kann der hypothetische Imperativ tatsächlich eine Antwort auf die besagte Frage liefern und wie wäre diese Antwort zu verstehen?

Der kantianische Konstitutivismus erklärt die Partikularität und somit die Wirklichkeit des selbstbewussten Subjekts respektive seiner reflexiven Tätigkeit folgendermaßen: Das formale Subjekt konstituiert sich immer schon durch das Bewusstsein der Form seiner Tätigkeit, der Form einer autonomen Tätigkeit, durch die es sich selbst bestimmt. Gemäß dieser Form, die zwei Seiten aufweist, ist es selbst Quelle einer Tätigkeit, die einem partikularen Prinzip entspricht, das es sich als allgemeine Bestimmung seiner selbst verleiht. Dieses partikulare Prinzip, seine allgemeine Bestimmung Φ, ist nun

good on the whole to do depend on judgements about what is simply good, so the latter all depend in turn on a single idea of a common end, an end in which the objects represented in those judgements of simple goodness are all contained. For according to this concept, a person is not resoluble into a multitude of distinct desires or motives present together in a human being like travelers thrown together on a captainless ship, each with a different destination, each contending with the others for control of the helm. As a subject with the capacity for practical knowledge, a person is rather a single subject of various practical judgments that pursues so far as is practicable the objects and actions deemed good in those judgements. But because there is *one person* – a single principle of action, as opposed to a mere collection of discrete principles of action present together in a human being – only insofar as there is *one action* to which the diverse actions assignable to the person all belong, and because diverse actions can all belong to a single action only insofar as they all belong to the pursuit of a single end, different actions can belong to a person only insofar as the practical judgements on which the actions are based themselves depend on the conception of that end.«

erstens durch allgemeine Widerspruchfreiheit charakterisiert, insofern das selbstbewusste Subjekt nur so aus sich selbst die Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit beantworten kann. Zweitens ist das partikulare Prinzip durch eine spezifische Form der Wirksamkeit, nämlich zweckmäßige Kausalität, charakterisiert. Denn nur so kann das Prinzip – oder genauer die Anerkennung des Prinzips – selbst Grund seiner Verwirklichung sein. Dazu ist erforderlich, dass sich die Tätigkeit des Subjekts respektive das Bewusstsein ihres Prinzips, in zwei unterschiedliche Tätigkeiten gliedert, die zweckmäßig miteinander verknüpft sind. Dies sind die zwei konstitutiven Aspekte des formalen Subjekts, der *agency*. Es konstituiert sich durch das Bewusstsein der besagten zwei formalen Prinzipien. Denn nur dadurch, dass seine Tätigkeit diesen formalen Prinzipien gehorcht, kann sie sein, was sie zu sein beansprucht, nämlich eine Tätigkeit der Selbstbestimmung, ein reflexives Bewusstsein, das aus sich selbst eine Antwort auf die für es konstitutive Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit gibt: Praktisches Selbstbewusstsein.[108] Das ist der Anspruch, mit dem Korsgaard den Begriff »agency« prägt:

> »In general, then, efficacy and autonomy are the essential properties of agents. Since the Kantian imperatives, the hypothetical and categorical imperatives, tell us to be efficacious and autonomous, the Kantian imperatives in effect tell us to be agents, and so represent constitutive standards for actions.«[109]

Doch reicht das tatsächlich schon aus, um zu verstehen, wie das formale Selbstbewusstsein sich in Gestalt eines partikularen Subjekts verwirklichen kann? Können wir so verstehen, weshalb eine konkrete partikulare Bestimmung Φ, die als solche kontingent ist, zustande kommt? Denn der Begriff der *agency* ist nach wie vor ein formaler Begriff. Er konstituiert das reflexive Bewusstsein, das von jeder konkreten partikularen Bestimmung seiner selbst absieht. Er beinhaltet die »essential properties of agents«, seine Prinzipien sind formale, vollständig universelle Prinzipien. Auch wenn gesagt wird, dass das formale Selbstbewusstsein ein Bewusstsein darstellt, das sich selbst eine Bestimmung verleihen muss, ist dies nach wie vor eine unbestimmte und unkonkrete Weise, vom Subjekt zu sprechen. Dadurch ist noch kein Unterschied zwischen verschiedenen partikularen, unterschiedlich bestimmten Subjekten – etwa zwischen dir und mir – denkbar. »Agency« ist bloß der formale Begriff eines Subjekts, das sich selbst eine allgemeine Bestimmung durch ein partikulares Prinzip verleiht, das als solches widerspruchsfrei sein muss und eine innere Gliederung von Zweck und Mittel aufweist. »Bestimmung«,

108 Vgl. auch Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 31.
109 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 109.

»partikulares Prinzip«, »Zweck« und »Mittel« treten hier in einem formalen Sinn auf. Sie sind abstrakt, insofern sie von jeder konkreten Bestimmtheit, von jeder konkreten Partikularität absehen.

Wir wissen damit noch nicht, wie eine konkrete, wirkliche Bestimmung zustande kommt und worin ihre Quelle liegt. Wir wissen bloß, dass das Subjekt eine partikulare Bestimmung verwirklichen soll, jedoch ganz unbestimmt, welche. Das Bewusstsein, das das Subjekt durch die erläuterten Imperative von sich selbst besitzt, ist also nach wie vor formal. Es konstituiert nach wie vor ein unbestimmtes Möglichkeitsspektrum von Bestimmungen, auch wenn der logische Charakter dieses Möglichkeitsspektrums durch den hypothetischen Imperativ genauer spezifiziert wird – nämlich als Spektrum aller möglichen Tätigkeiten, durch die das Subjekt sich selbst gemäß einer systematisch geordneten Gesamtheit von partikularen Prinzipien bestimmt, die aus sich selbst heraus verwirklicht wird. Dieses Selbstbewusstsein ist nach wie vor unbestimmt und universell. Wir wissen nicht, welche konkreten Bestimmungen es tatsächlich besitzt und wie diese zustande kommen. Es ist also ein weiteres explanatorisches Moment notwendig, um dies zu verstehen.[110] Korsgaard nennt dies die »practical identity«, das selbstbewusste Subjekt als etwas, das konkret als eine individuelle, materielle Wirklichkeit in Erscheinung tritt.[111]

Die praktische Identität, *practical identity*, ist die konkrete Identität einer einzelnen Person. Es ist die (erste) Wirklichkeit eines konkreten Vermögens zum Vollzug autonomer, das heißt geistiger Tätigkeiten. Das Subjekt tritt dabei als eine Person auf, indem es eine konkrete habituelle Bestimmung Φ_x (im Unterschied zu anderen möglichen habituellen Bestimmungen Φ_y, Φ_z etc.) verkörpert. Die praktische Identität einer Person wird dabei durch die spezifischen Tätigkeiten konstituiert und aufrechterhalten, die die Person aus dem Bewusstsein der Gültigkeit des entsprechenden Prinzips Φ_x vollzieht. Die Anerkennung der Gültigkeit einer praktischen Identität ist so Quelle einer reproduktiven Tätigkeit, einer Tätigkeit der Selbstkonstitution. Somit stellt die *practical identity* ein partikulares konstitutives und deshalb normatives

[110] Vgl. zu dieser Problematik auch Rödl, »The First Person and Self-Knowledge in Analytic Philosophy«, S. 293: »However, thinking of oneself in this way, it appears that I am judgment, I am will, I am reason. The term »I« indicates the formal character of judgment, will, reason. There is no comprehension from here, it seems, of the subject as being in space and time. Evans is explicit about this. Therefore he adds that the subject, who in this way thinks of herself as believing something, must, in addition, think of herself as an object in space and time. But we saw he has no way of saying how she does so.« Vgl. ebenfalls Rödl, »Reason and Nature, First and Second«.

[111] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 18–26.

Prinzip Φ_x dar. Ihre Verwirklichung ist die Selbstkonstitution einer konkreten Person. Die praktische Identität muss also als eine konkrete kontingente Verwirklichung des Begriffs »agency« aufgefasst werden: Die konkrete Wirklichkeit eines partikularen Subjekts, das durch seine selbstbewusste reproduktive Tätigkeit Quelle des spezifischen Prinzips seiner Identität ist, – eine Person – ist das, was wir verstehen wollen, wenn wir nach der ersten Wirklichkeit des selbstbewussten Subjekts fragen. Korsgaard beschreibt es folgendermaßen:

> »A human being in turn has a ›life‹ in a sense in which a non-human animal does not. For a non-human animal's life is mapped out for him by his instincts [...]. A human being has a life in a different sense from this, for a human being has, and is capable of choosing what we sometimes call a ›way of life‹ or, following Rawls, a ›conception of the good.‹ Where her life is not completely fixed by some sort of cultural regulation, a human being decides such things as how to earn her living, how to spend her afternoons, who to have for friends, and in general, how she will live and what she will live for. She decides what is worth doing for the sake of what. [...] Choice introduces a whole new sense of *life*, a new sense in which a person can be said to ›have a life.‹ So personhood is quite literally a form of life. [...] Since being a person, like being a living thing or an animal, is a form of life, being a person is being engaged in a specific form of the activity of self-constitution. Our chosen actions constitute us as persons. [...] And so with this new form of life comes a new form of identity: what I have been calling ›practical identity‹. [...] Because he is alive in a further sense, then, a person has an identity in a further sense. He has an identity that is constituted by his choices. This kind of identity is in a deeper way the person's own than an animal's identity, because he is consciously involved in its construction. And it is more essentially individual than a non-human animal's, because he is free. Constructing, creating, shaping, reshaping, maintaining, improving, in all these ways constituting this kind of identity is the everyday work of practical deliberation. [...] It is this kind or level of identity I am talking about when I say we choose our forms – the laws of our own causality.«[112]

Um dies genauer zu verstehen, muss nun darauf eingegangen werden, wie der formale Begriff der *agency* durch »choice«, »decision« und »practical deliberation« als eine konkrete Instanz, als eine *practical identity*, also als eine konkret bestimmte materielle Wirklichkeit auftreten kann. Dazu ist es notwendig, erneut über den Begriff der Materie nachzudenken, der im Falle

112 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 128.

der Person in erster Linie die Materialität[113] eines sinnlichen Lebewesens[114], also seine Sinnlichkeit, bezeichnet. Es soll dabei aber gezeigt werden, dass der kantianische Konstitutivismus ein gravierendes Problem auf sich zieht, das Problem der Partikularität. Dieses Problem äußerst sich darin, das sich für die konstitutivistische Auffassung der autonomen Tätigkeit erneut eine spezifische, mehrschichtige Gestalt des Paradoxes der Autonomie aufdrängt. Dieses Problem soll nun im nächsten Teil dargestellt werden, um anschließend zu untersuchen, worin sein Grund liegt – und dieser liegt, wie sich zeigen wird, in einer atomistischen Auffassung des Selbstbewusstseins.

[113] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical* Knowledge, S. 126: »This presupposition [the presupposition of universality] articulates a certain possibility-condition to which practical judgement is subject, a condition lying in the possibility of the self-related universality implicated in the validity of practical cognition. […] Indeed, since the capacity [for practical knowledge] is understood through the form, we could just as well say that the capacity is in the form as that the form is in the capacity. Constituting the capacity itself, this form is prior even to its exercise; being presupposed in all practical judgments, it is not itself any judgement. Unlike the conditions lying outside the capacity for practical knowledge, which are requisite for this power to have materials on which to exercise itself, this possibility-condition bears on a judgement's very constitution, its validity and standing as practical knowledge. A practical judgement can count as practical knowledge, and its object as an object of such knowledge, only if this formal condition is satisfied. The material conditions, then, are conditions of practical cognition's actuality, while the formal condition is a condition of its very possibility.« Vgl. insbesondere auch S. 36 f. und S. 81–90.

[114] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 137: »[T]he consciousness of the act's dependence not only on formal conditions but also on the general material conditions just mentioned, conditions that include the operation of the subject's capacity to feel pleasure and displeasure, the receptivity of the practical cognitive capacity. And through its awareness of dependence on the latter, this act is also conscious of itself as a *particular* act, a particular actualization of the power of practical reason, distinguishable from its form and hence also from other possible such acts, other possible persons, sharing that form.«

III. TEIL:

DAS PROBLEM DER PARTIKULARITÄT

Das reflexive Bewusstsein ist ein Bewusstsein seiner selbst als universelles Möglichkeitsspektrum ℵ aller bewussten Tätigkeiten, die formal richtig sind. Es ist, wie im letzten Kapitel erläutert wurde, formales Selbstbewusstsein, das Bewusstsein des Subjekts als Quelle einer partikularen Tätigkeit, die den formalen Begriff der Richtigkeit erfüllt. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus erfüllt eine Tätigkeit dieses formale Kriterium, wenn sie aus der Anerkennung des kategorischen und des hypothetischen Imperativs vollzogen wird. Das heißt, eine Tätigkeit muss aus dem Bewusstsein eines partikularen Prinzips resultieren, das allgemein widerspruchsfrei und intern zweckmäßig gegliedert ist. Wird eine Tätigkeit aus diesem Bewusstsein vollzogen, so ist sie autonom, eine geistige Tätigkeit also.

Durch den hypothetischen Imperativ und das darin enthaltene formale Kriterium, dem zufolge das Bewusstsein eines Prinzips, durch das sich das selbstbewusste Subjekt selbst bestimmt, partikular und zweckmäßig wirksam sein muss, konstituiert sich das formale Subjekt zwar als ein Subjekt, das um die Notwendigkeit seiner eigenen Partikularität weiß. Es weiß, dass es selbst, als *agency*, Quelle seiner eigenen Partikularität im Sinne einer *practical identity* sein muss. Doch dieses Bewusstsein der eigenen Partikularität ist nach wie vor ein formales Bewusstsein. Es ist das Bewusstsein davon, dass das Subjekt in seiner Tätigkeit eine Differenz zweier Tätigkeiten, φ_x und φ_y, hervorbringen muss, durch die es Ursprung einer selbstbewussten zweckmäßigen Veränderung, einer Handlung, ist. Das Subjekt besitzt so ein Bewusstsein davon, dass es sich selbst eine partikulare habituelle Bestimmung Φ verleiht – unbestimmt welche –, indem es aufgrund der Anerkennung des entsprechenden partikularen Prinzips Φ tätig ist. Als formales Bewusstsein ist es jedoch nach wie vor ein universelles Bewusstsein, das Bewusstsein einer partikularen Bestimmung Φ überhaupt. Es ist noch kein Bewusstsein einer konkreten partikularen Bestimmung Φ_x im Gegensatz zu Φ_y etwa, beispielsweise dass das Subjekt sich im Allgemeinen von Äpfeln ernährt, sich so und so fortbewegt etc.

Selbstbewusstsein im Sinne eines formalen Bewusstseins seiner selbst als Quelle einer partikularen Tätigkeit φ gemäß einem formal gültigen Prinzip Φ ist ein Bewusstsein der bloßen Möglichkeit von Selbstbestimmung. Mit den aristotelischen Begriffen der Modalität wurde dies oben so ausgedrückt, dass das formale Selbstbewusstsein das Bewusstsein einer ersten Möglichkeit darstellt, nicht aber einer ersten Wirklichkeit. Es ist damit bloß die Möglich-

keit eines spezifischen Vermögens, autonome Tätigkeiten zu vollziehen. Es drängt sich somit die Frage auf, wie die Verwirklichung des formalen Selbstbewusstseins zu erklären ist. Wie kann das reflexive Bewusstsein des formalen Begriffs einer möglichen richtigen Bestimmung seiner selbst tatsächlich Quelle einer konkreten, wirklichen Bestimmung sein? Wie kann das formale Subjekt sich selbst durch eine konkrete und spezifisch bestimmte Ordnung normativer Prinzipien Φ bestimmen? Wie und wodurch konstituiert sich das selbstbewusste Subjekt also als eine partikulare Wirklichkeit, als ein partikulares Subjekt? Oder in Korsgaards Terminologie: Wie kann *agency* sich selbst in Gestalt einer *practical identity* verwirklichen, sich also selbst als partikulares Individuum, als Person, begreifen?

In Teil III soll nun diskutiert werden, auf welche Weise der kantianische Konstitutivismus die Partikularität respektive die erste Wirklichkeit der geistigen Tätigkeit erklärt. Es soll untersucht werden, wie sich das formale Subjekt durch seine Tätigkeit tatsächlich in eine kausale Ordnung einbringen kann, indem es als Quelle einer Veränderung respektive eines Prinzips der Veränderung auftritt. Denn: »To act – that is, *if* such a thing is possible at all – is to insert yourself – your first-personal, deliberating self – into the causal network«.[115] Gemäß der konstitutivistischen Auffassung sind wir als formale Subjekte, als reflexive Subjektivität, als *agency*, immer schon auf konkrete partikulare Bestimmungen bezogen, die uns durch unsere Sinnlichkeit, das heißt durch unseren lebendigen Körper und dessen Verhältnis zu seiner Umwelt gegeben sind. Die konkrete Partikularität unseres Selbstbewusstseins erklärt sich also letztlich aus der Sinnlichkeit. Das reflexive Verhältnis zu den partikularen Bestimmungen der Sinnlichkeit ist dabei ein inneres Verhältnis, ein Verhältnis zu etwas, das als mögliche Bestimmung des Subjekts auftritt, insofern das formale Selbstbewusstsein sich, wie oben erläutert wurde, bereits der Form seiner Partikularität bewusst ist. Somit erscheinen ihm seine Sinnlichkeit und die daraus resultierenden Bestimmungen als seine Materie. Es weiß, dass es notwendig auf sie bezogen ist und dass es Grund ihrer Möglichkeit ist. Durch diesen inneren Bezug auf seine Sinnlichkeit konstituiert sich das selbstbewusste Subjekt als Person, als ein individuelles Subjekt, das eine erste Wirklichkeit darstellt. Der Begriff der Sinnlichkeit besitzt also die Funktion zu erklären, inwiefern *agency* als universelles Bewusstsein der formalen Identität des Subjekts tatsächlich Quelle einer *practical identity*, das heißt einer partikularen Identität, sein kann. Deshalb möchte ich nun in einem ersten Schritt (Kapitel 5 und 6) erläutern, wie der innere Bezug auf

[115] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 86.

Sinnlichkeit gemäß dem kantianischen Konstitutivismus die Partikularität des selbstbewussten Subjekts erklären soll.

Dazu werde ich zuerst (Kapitel 5) auf den Begriff der Materie eingehen und erläutern, inwiefern Materie im Falle des selbstbewussten Subjekts in erster Linie als Sinnlichkeit oder genauer als Begehren zu verstehen ist. Anschließend (Kapitel 6) werde ich rekonstruieren, wie der kantianische Konstitutivismus das innere Verhältnis von formalem Selbstbewusstsein und sinnlicher Materie begreift. Es ist ein Verhältnis, kraft dessen das formale Subjekt durch seine Tätigkeit die partikularen Bestimmungen, die aus seinem Begehren resultieren, entweder affirmieren oder negieren kann. Dieses Verhältnis kann als eine spezifische Form der Anerkennung beschrieben werden, als eine Tätigkeit also, durch die spezifische normative Prinzipien selbstbewusste Gültigkeit erlangen. Korsgaard bestimmt die Tätigkeit der Anerkennung, durch die die selbstbewusste Gültigkeit einer *practical identity* etabliert wird, als »reflective endorsement«.[116] Um dies besser zu verstehen, muss weiterhin darauf eingegangen werden, worin die Rolle der Entscheidung (»choice«, »practical judgment«, »decision«) für die Tätigkeit des praktischen Selbstbewusstseins besteht (Kapitel 6).[117] Denn eine Entscheidung ist der Akt, durch den das selbstbewusste Subjekt die Frage danach beantwortet, welche Tätigkeit richtig ist. Das selbstbewusste Subjekt verleiht sich eine partikulare und kausale Wirklichkeit, indem es sich gemäß einer *practical identity* bestimmt, die durch den Akt der Entscheidung konstituiert und reproduziert wird.

Auf die Rekonstruktion der konstitutivistischen Erklärung davon, wie sich das selbstbewusste Subjekt selbst eine partikulare und kausale Wirklichkeit verleiht, folgt dann die kritische Auseinandersetzung mit dem kantianischen Konstitutivismus (Kapitel 7 und 8). Bei genauerer Analyse ergibt sich nämlich erneut eine spezifische Gestalt des Paradoxes der Autonomie: das zweiseitige Paradox der Entscheidung (Kapitel 7). Denn die konstitutivistische Auffassung der Anerkennung einer Norm als *reflective endorsement* oszilliert zwischen zwei unterschiedlichen Weisen, wie der Akt der Entscheidung begriffen werden kann: gemäß einem dualistisch-additiven Verständnis einerseits und andererseits gemäß einem monistisch-transformativen Verständnis. In beiden Fällen liegt die Gültigkeit der entsprechenden Norm jedoch in einer Quelle, die dem logischen Charakter der autonomen Tätigkeit widerspricht. Beide möglichen Ausprägungen der konstitutivistischen Auffassung von selbstbewusster Normativität, das heißt der autonomen Tätigkeit, sind also inkonsistent. Die Inkonsistenz des monistisch-transformativen Verständnis-

116 Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 89.
117 Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 128.

ses manifestiert sich dabei weiterhin (das heißt bei vertiefter Analyse) spezifisch in zwei formalen Widersprüchen – dem formalen Widerspruch der Identität und dem formalen Widerspruch der Nachträglichkeit (Kapitel 8). Der kantianische Konstitutivismus kann also nicht erläutern, wie sich das selbstbewusste Subjekt als eine partikulare Person konstituiert. Er scheitert am Problem der Partikularität.

Zum Schluss dieses dritten Teils muss deshalb darüber nachgedacht werden, worin der Grund der besagten Inkonsistenz liegt (Kapitel 9). Wie ich aufzeigen werde, liegt der Ursprung des Problems darin, dass das formale Selbstbewusstsein gemäß der konstitutivistischen Auffassung primär als ein monadisch-atomistisches Subjekt begriffen wird, das nicht unmittelbar um seine innere Vielheit weiß. Um sich aber wirklich aus sich selbst heraus gemäß einem partikularen normativen Prinzip bestimmen zu können, muss die reflexive Tätigkeit sich selbst als Quelle einer Vielheit von Subjekten bewusst sein. Dies will ich in einer Auseinandersetzung mit Wittgensteins Privatsprachenargument zeigen. In einem solchermaßen atomistischen Verständnis des selbstbewussten Subjekts liegt also der Grund, dass der kantianische Konstitutivismus daran scheitert, die Partikularität einer Person, das heißt die konkrete Wirklichkeit des Subjekts einer geistigen Tätigkeit, zu erklären. In Teil III soll dementsprechend aufgezeigt werden, inwiefern der kantianische Konstitutivismus aufgrund seines Atomismus am Problem der Partikularität scheitert. Teil III stellt somit eine *reductio ad absurdum* des kantianischen Konstitutivismus dar.

5. Materialität des selbstbewussten Subjekts

Materie ist dasjenige, was erklärt, wie ein Subjekt ein einzelnes partikulares Subjekt sein kann und inwiefern für es Veränderung möglich ist. Denn *erstens* ist durch sie überhaupt erst möglich, dass zwei Subjekte sich unterscheiden, obwohl sie dieselbe Form exemplifizieren, das heißt obwohl sie durch dieselben Prinzipien bestimmt sind. Zwei Linden etwa sind nur durch ihre Materialität verschieden. Sie bestehen je aus unterschiedlicher Materie, wohingegen sie hinsichtlich der Gesamtheit ihrer Prinzipien, hinsichtlich ihrer Natur, identisch sind. Materie ist das *principium individuationis*.[118] *Zweitens* ist Materie dasjenige, was ermöglicht, dass etwas anders werden kann, als es *actualiter* ist. Denn sie beinhaltet Bestimmungen, die nur als Möglichkeit vorliegen: Sie ist der Grund einer Bestimmung *in potentia*. Beispielsweise kann eine Birke den Wassergehalt in ihren Ästen im Winter auf ein Minimum reduziert haben, aber möglicherweise versorgt sie diese im nächsten Frühling erneut mit Birkensaft, woraus dann ihre Blätter wachsen. Oder ihre Blätter besitzen die Möglichkeit, per Photosynthese tagsüber lebensnotwendige Strukturen zu produzieren, während die Photosynthese in der Nacht ruht. Materie macht etwas zu etwas Bestimmbarem und Veränderbarem.[119] *Generell ist sie der logische Ort von Differenz. Ein Subjekt, das sich als partikulares Individuum konstituiert, indem es von einer Tätigkeit zu einer anderen übergeht, muss dementsprechend notwendigerweise materiell sein.* Es ist notwendigerweise eine materielle Wirklichkeit.

Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus besteht die Materie eines denkenden Lebewesens in seiner Sinnlichkeit. »Sinnlichkeit« meint hier ein spezifisches Verhältnis des lebendigen Körpers zu seiner Umwelt, ein Verhältnis, das sich in einem Bewusstsein manifestiert, das durch die entsprechende Ordnung normativer Prinzipien Φ bestimmt und verwirklicht wird. In erster Linie ist die Sinnlichkeit dabei als Begehren zu begreifen. Ein solches sinnliches Bewusstsein, Begehren, ist gemäß dem kantianischen Konstitutivismus die Materie des formalen Selbstbewusstseins. Das formale Subjekt kann sich selbst also erst als ein einzelnes Subjekt einer partikularen Tätigkeit begreifen, wenn es sich in seiner reflexiven Tätigkeit auf sein Begehren bezieht. Erst so stellt es eine spezifische materielle Wirklichkeit dar: eine Person.

118 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1016b31–33; 1034a5–8 oder auch Cohen, »Aristotle and Individuation«, S. 48.

119 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, VII.3 und IX.3–9 (insbesondere 1050b9 ff.) oder auch Beere, *Doing and Being*, S. 265.

5.1 Materie als logischer Ort der Differenz

Eine Lebensform Φ ist die systematisch geordnete Gesamtheit aller normativen Prinzipien der Veränderung eines partikularen Subjekts. Sie ist das geordnete Möglichkeitsspektrum aller Bestimmungen, φ_x, φ_y, φ_z etc., die vom Subjekt durch eine reproduktive Tätigkeit gemäß seinen Prinzipien verwirklicht werden *sollen*. Das Subjekt konstituiert dabei seine Wirklichkeit und erhält sie aufrecht, indem es gemäß seinen Prinzipien tätig ist. Seine Prinzipien sind Prinzipien der Selbstkonstitution. Sie sind also normativ: Das Subjekt muss ihnen entsprechen, um überhaupt zu sein, was es ist.

Damit ein Subjekt sich verändern kann, ist es notwendig, dass ihm zwei verschiedene Bestimmungen, φ_x und φ_y, zukommen können, die in Gestalt eines kausalen Übergangs von der einen zur anderen miteinander verknüpft werden. Veränderung ist eine Wirklichkeit, durch die das Subjekt der Veränderung anders wird, als es ist. Eine spezifische Bestimmung, heißt das, wird durch eine andere ersetzt. Das impliziert, dass das Subjekt einer Veränderung materiell sein muss. Es muss als eine materielle Wirklichkeit begriffen werden. Denn Materie ist dasjenige logische Moment, das etwas dazu befähigt, anders zu sein (respektive anders zu werden), als es *actualiter* ist, insofern sie die Möglichkeit alternativer Bestimmungen enthält. Sie ist dasjenige, was anders bestimmt werden kann; sie ist Grund dafür, dass etwas bestimmbar ist. Das soll nun zuerst abstrakt erläutert werden (Kapitel 5.1), um anschließend darauf einzugehen, inwiefern die Materie eines selbstbewussten Subjekts als sein Begehren begriffen werden muss (Kapitel 5.2).

Das Subjekt einer Veränderung ist eine materielle Wirklichkeit

Der erste Aspekt der Materie, der darin besteht, die Möglichkeit von Veränderung zu etablieren,[120] ist in der aristotelischen Definition enthalten: Materie ist das, was eine Bestimmung *in potentia* (*dynamei*) ist – die Möglichkeit einer Bestimmung –, wohingegen die Form die Wirklichkeit einer Bestimmung ist.[121]

[120] Vgl. Beere, *Doing and Being*, S. 265: »In Aristotle's philosophy, the notion of matter appears to have arisen in connection with the notion of *change*. The notion of matter does not come up simply by asking what things are made out of. [...] Rather, he introduces the notion of matter as that which underlies change. It is what acquires or loses the property in question in any given change. [...] Aristotle connects the very concept of matter with the analysis of change.«

[121] Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, VII.3 und IX.3–9 (insbesondere 1050b9 ff.); Aristoteles, *De Anima*, II.1 (412a9 ff.)

Materie ist das, was so oder anders sein kann und damit hinsichtlich dieser Bestimmungen unbestimmt ist.[122] Ein Subjekt, dessen Wirklichkeit sich in Gestalt spezifischer Veränderungen manifestiert, insofern es eine Natur besitzt, muss neben wirklichen Bestimmungen auch mögliche Bestimmungen aufweisen. Es muss beispielsweise jetzt *actualiter* hier sein und gleichzeitig *potentialiter* auf der Lichtung vor dem Apfelbaum, wenn möglich sein sollte, dass es sich zum Apfelbaum auf der Lichtung hinbewegt. Dazu muss es in Extremitäten gegliedert sein, durch die es sich fortbewegen kann, indem es sie (in ihrem koordinierten Verhältnis zueinander) bestimmt.[123] Eine Veränderung ist die zeitliche Verknüpfung zweier material inkompatibler Bestimmungen eines Subjekts, φ_x und φ_y. Sie können nicht zu ein und demselben Zeitpunkt, in ein und derselben Hinsicht vom Subjekt verwirklicht werden. Sie können nur durch eine Veränderung miteinander verknüpft werden: Zuerst ist die eine Bestimmung, φ_x, wirklich, dann die andere, φ_y. Deswegen impliziert Materialität notwendig Zeitlichkeit.

Das, was durch die Lebensform zu spezifischen Bestimmungen verknüpft wird, ist die Materie des Subjekts. Sie besitzt diese Bestimmungen der Möglichkeit nach – oder genauer: Sie stellt die Möglichkeit dieser Bestimmungen dar. Die Wirklichkeit dieser Bestimmungen resultiert dabei aber aus der Form, das heißt aus den betreffenden Prinzipien der Veränderung. Form und Materie zusammen konstituieren so die materielle Wirklichkeit des Subjekts: ein spezifisches Möglichkeitsspektrum von Bestimmungen, die gemäß der Lebensform verwirklicht werden – die Wirklichkeit des Vermögens Φ. Deshalb ist es unmöglich, ein Subjekt der Veränderung zu denken, das vollkommen immateriell ist. Denn es ist unmöglich, von einem Subjekt, das keine Bestimmungen als bloß mögliche Bestimmungen besitzt, anzunehmen, dass es sich verändert. Eine Lebensform besitzt also immer schon einen inneren Bezug zur Materie, in der sie sich verwirklicht. Sie muss, insofern sie eine Gesamtheit normativer Prinzipien der Veränderung ist, auch immer schon ein Prinzip der Materialität sein. Nur so kann sie, was für ihren logischen Charakter konstitutiv ist, sowohl ein Prinzip der Identität als auch ein Prinzip der Differenz sein (Kapitel 3.1).

[122] Vgl. auch Tugendhat, *TI KATA TINOΣ*, S. 89: »Als das Unbestimmte-Bestimmbare ist die ὕλη von vornherein wesensmäßig das, was in eine Präsenz heraustreten kann oder auch nicht, und was immer auch dann, wenn es in der Präsenz steht, aus ihr zurücktreten kann. Diesen Möglichkeitscharakter der ὕλη bezeichnet Aristoteles mit ἐνδεχόμενον εἶναι καὶ μὴ εἶναι (1050b11): die ὕλη ist das, was sowohl das Sein als auch das Nichtsein als etwas zuläßt.«

[123] Vgl. hierzu auch Rödl, »Selbsterkenntnis des Selbstbewegers«.

Jedes Subjekt einer Veränderung ist eine materielle Wirklichkeit. Wenn nun die Natur eines Subjekts sein Prinzip der Veränderung ist, dann bestimmt sie, auf welche Art und Weise es eine materielle Wirklichkeit ist. Wie erläutert wurde, spannt die Natur des Subjekts, seine Lebensform, ein bestimmtes Spektrum möglicher Bestimmungen auf und ordnet den Übergang von einer wirklichen Bestimmung zu einer anderen. Dadurch wird offensichtlich, dass die Begriffe »Form« und »Materie« dergestalt zusammenhängen, dass sie streng genommen nicht unabhängig voneinander verstehbar sind. Es ist unmöglich, davon zu sprechen, dass ein Möglichkeitsspektrum von Bestimmungen durch eine Gesamtheit von Prinzipien geordnet ist, die festlegen, auf welche Weise das Subjekt von einer wirklichen Bestimmung zu einer anderen Bestimmung übergeht, wenn nicht der modale Kontrast von möglichen und wirklichen Bestimmungen etabliert ist. Diesen Kontrast können wir jedoch erst verstehen, wenn wir über die Begriffe »Form« und »Materie« verfügen. Die Materie erklärt, welche Bestimmungen möglich sind. Die Form erklärt, welche Bestimmungen wirklich sind und in welcher Ordnung sie wirklich sein sollen. Dabei darf die Materie aber nicht so verstanden werden, dass sie bereits unabhängig von der Form die entsprechenden Bestimmungen *in potentia* besitzt. Denn die Materie ist nur Materie mit Hinblick auf eine bestimmte Form.

Materie als principium individuationis eines Subjekts

Der zweite, oben bereits erwähnte, logische Aspekt der Materie ist im Gedanken enthalten, dass Materie das *principium individuationis*, das Individuationsprinzip, eines Subjekts ist.[124] Eine andere Weise, denselben Gedanken auszudrücken, besteht darin zu sagen, dass Materie die Quelle des Ausdrucks »viele«, Quelle von Vielheit, Quelle der Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit ist. Durch sie wird verständlich, wie es eine Pluralität, eine Vielheit, verschiedener Subjekte geben kann, die durch ein und dieselbe Form der Identität bestimmt sind. Die entsprechenden Subjekte sind so numerisch verschieden, zwei verschiedene Subjekte, obwohl sie dieselbe begriffliche Bestimmung aufweisen.[125] Materie ermöglicht also die Differenz zweier individueller Subjekte. Ihre Differenz kommt dadurch zustande, dass sie sich in je verschiedener Materie verwirklichen, also je eine andere materielle Wirklichkeit darstellen. Hinsichtlich ihrer Form sind sie jedoch identisch.

[124] Vgl. Cohen, »Aristotle and Individuation«; Aristoteles, *Metaphysik*, 1016b31–33; 1034a5–8.

[125] Vgl. Cohen, »Aristotle and Individuation«, S. 48.

Materie ist allgemein der logische Ort von Differenz. Der Begriff der Materie macht verständlich, inwiefern es zwei oder mehr Wirklichkeiten geben kann, die verschiedene Subjekte sind, wenngleich beide ein und dieselbe Lebensform exemplifizieren. Materie erklärt so die Individuation eines spezifischen Subjekts. Sie erklärt, warum es dieses partikulare Subjekt hier ist und nicht ein anderes. Nur durch sie wird verständlich, inwiefern eine Lebensform sich als eine raumzeitliche Wirklichkeit manifestieren kann. *Das bedeutet, eine Lebensform ist auch in dieser Hinsicht immer schon ein Prinzip der Materialität. Nur als ein solches kann sie Prinzip einer individuellen raumzeitlichen Wirklichkeit sein; nur so kann sie ein Prinzip sein, das sich aus sich selbst verwirklicht.* Dass etwa dies hier diese Linde ist und nicht vielmehr eine andere, ist nur mit Bezug auf dieses konkrete, materiell wirkliche Wurzelgeflecht und den daraus entspringenden Stamm verständlich.

Materie ist also in zweifacher Weise Quelle von Differenz: Erstens ermöglicht sie, dass ein und dasselbe Subjekt mehrere verschiedene Bestimmungen besitzen kann, zweitens ermöglicht sie, dass zwei verschiedene Subjekte ein und dieselbe Bestimmung verwirklichen. Wir können die erste Weise der Verschiedenheit als eine innere, zeitliche Differenz bezeichnen, während die zweite Art der Verschiedenheit als eine äußere, räumliche Differenz aufgefasst werden kann.[126] Um Individuationsprinzip eines Subjekts zu sein, muss Materie der Grund einer Differenz sein, durch die sich das betreffende Subjekt von etwas unterscheidet, das ihm äußerlich ist. Damit muss es eine materielle Wirklichkeit geben, von der sich das Subjekt als materielle Wirklichkeit unterscheidet. Materie ist so dasjenige, was den Unterschied zwischen dem Subjekt und dem, was das Subjekt nicht ist, erklärt. Im Falle eines Lebewesens können wir diesen Unterschied als den Unterschied von Subjekt und materieller Umwelt beschreiben. Ein Lebewesen besitzt also, insofern es eine materielle Wirklichkeit darstellt, eine Umwelt.

Diese abstrakten Erläuterungen zum Begriff der Materie sollen nun mit Bezug auf das selbstbewusste Subjekt weiter konkretisiert werden (Kapitel 5.2). Es soll detailliert erläutert werden, inwiefern die Materie des selbstbewussten Subjekts durch seine Sinnlichkeit gegeben ist. Doch vorher will ich die Frage präziser formulieren, die sich am Ende des letzten Kapitels ergeben hat und die für den gesamten Teil III leitend ist – die Frage nach der Partikularität des selbstbewussten Subjekts. Vermittels des Begriffs der Materie kann nun nämlich noch deutlicher herausgearbeitet werden, inwiefern unklar ist, wie das formale Subjekt sich selbst als Ursprung einer Veränderung in die

[126] Vgl. hierzu auch Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, §§ 260–262.

kausale Ordnung der materiellen Wirklichkeit einbringen kann – wie es sich selbst also als eine partikulare (erste) Wirklichkeit begreifen und verwirklichen kann. Es stellte sich die Frage: *Wie kann ein Subjekt, das sich durch das Bewusstsein vollständig allgemeiner, das heißt universeller Prinzipien konstituiert, Quelle einer partikularen materiellen Wirklichkeit sein?* Diese Frage soll nun präzisiert werden.

Die innere Spannung des Selbstbewusstseins

In Kapitel 3.1 wurde ausgeführt, inwiefern die Lebensform eines Subjekts Quelle seiner partikularen Identität ist. Sie ist das Prinzip der Identität eines partikularen Subjekts, das sich durch eine Vielheit partikularer Tätigkeiten aufrechterhält. Das Subjekt reproduziert seine erste Wirklichkeit vermittelt durch eine Vielheit verschiedener Tätigkeiten; es konstituiert sich durch den wiederholten Vollzug reproduktiver Tätigkeiten. Seine Lebensform ist also ein Prinzip sowohl der Identität als auch der Differenz. Als ein solches Prinzip ist die Lebensform notwendig auf Materie bezogen, das heißt sie ist das Prinzip einer materiellen Wirklichkeit, ein Prinzip der Materialität. Denn Materie ist der logische Ort von Differenz: Ohne Materie kann es keine Differenz von möglichen und wirklichen Bestimmungen geben, es kann keine Veränderung und keine Wiederholung geben, und ohne Materie kann sich die Lebensform nicht als eine individuierte raumzeitliche Wirklichkeit manifestieren. Eine Lebensform kann somit nur als eine Lebensform verstanden werden, wenn sie als eine systematisch geordnete Gesamtheit von Prinzipien gedacht wird, die eine spezifische materielle Wirklichkeit betrifft.[127]

Eine Lebensform, die völlig losgelöst wäre von jeglicher materiellen Wirklichkeit, ist unverständlich. Denn die Lebensform ist gerade das Prinzip der Ordnung einer solchen Wirklichkeit. Es ist unmöglich, sich eine Lebensform vorzustellen, die nicht verschiedene Aspekte und Elemente der materiellen Wirklichkeit miteinander verknüpft und strukturiert. Sie muss konkrete Bestimmungen miteinander verknüpfen: etwa sich von Äpfeln ernähren, Wasser trinken etc. Die Rede davon, dass eine Lebensform ein partikulares Möglichkeitsspektrum Φ darstellt, das durch eine entsprechende Gesamtheit normativer Prinzipien der Veränderung geordnet ist, ergibt nur Sinn, wenn man davon ausgeht, dass dieses Möglichkeitsspektrum sich als eine individuierte materielle Wirklichkeit verwirklicht.

[127] Vgl. hierzu auch Rödl, »Reason and Nature, First and Second«.

Im Gegensatz zu einem Lebewesen scheint nun das formale Subjekt, das sich durch das reflexive Bewusstsein universeller Prinzipien konstituiert, unmöglich als eine materielle Wirklichkeit begreifbar zu sein. Denn wie soll es dadurch, dass es die für es konstitutiven formalen Prinzipien verwirklicht, auf eine materielle Wirklichkeit bezogen sein? Wie können seine Prinzipien als Prinzipien der Materialität, als Prinzipien der Differenz begriffen werden? Seine Prinzipien sind universell, vollständig allgemein; sie abstrahieren von jeder partikularen Bestimmung und damit von jeglicher Verschiedenheit. Wir können auch sagen, dass sie vollkommen unbestimmt sind. Sie beinhalten keine materialen Bestimmungen; sie sind leer. Das reflexive Bewusstsein ist ein Bewusstsein seiner selbst als eines formalen Subjekts, das über alle möglichen partikularen Bestimmungen seiner selbst mit sich identisch bleibt. Es ist damit ein reines Prinzip der Identität. Auch wenn der hypothetische Imperativ die Notwendigkeit einer Differenz enthält, ist in ihm keine echt bestimmte Differenz enthalten. Das formale Subjekt enthält bloß den Begriff einer richtigen Bestimmung überhaupt, einer Bestimmung, die gemäß einem widerspruchsfreien Prinzip der zweckmäßigen Wirksamkeit verwirklicht ist. Die Universalität seiner Prinzipien scheint also im Widerspruch zur Möglichkeit seiner materiellen Wirklichkeit zu stehen. Oder schwächer formuliert: *Es ist nicht klar, wie ein Subjekt, das sich durch das Bewusstsein universeller Prinzipien konstituiert – wie also das universelle Selbstbewusstsein – auf eine materielle Wirklichkeit bezogen sein kann? Denn eine materielle Wirklichkeit ist notwendig partikular bestimmt.* Es ist also unklar, wie der logische Charakter des universellen Selbstbewusstseins zu begreifen ist: Ist es ein immaterielles Subjekt, das sich als eine Wirklichkeit *sui generis* in einer Sphäre verortet, die von der materiellen Wirklichkeit fundamental verschieden ist, oder kann es sich dennoch aus dem rein formalen Bewusstsein seiner universellen Prinzipien als eine materielle Wirklichkeit manifestieren?[128] Wie verhält es sich zu seiner Partikularität: Steht sie ihm im Sinne eines Dualismus äußerlich gegenüber oder bezieht es sich im Sinne eines Monismus innerlich auf sie?

Das selbstbewusste Subjekt konstituiert sich durch die Reflexivität seines Bewusstseins, indem es von jeglicher Partikularität absieht, als ein Subjekt, das sich ausschließlich auf sich selbst bezieht. Es scheint damit unmöglich, dass sich dieses Bewusstsein aus sich selbst heraus von etwas unterscheidet oder in sich selbst einen Unterschied erzeugt. Denn als Bewusstsein eines Unterschieds wäre es notwendigerweise partikular – es würde sich auf etwas beziehen, von dem es sich unterscheidet, obwohl es mit allem identisch ist. Dies wurde oben ebenfalls so ausgedrückt, dass das reflexive Bewusstsein

[128] Vgl. Rödl, »Reason and Nature, First and Second«.

ausschließlich ein Prinzip der Identität ist (Kapitel 3.2 und 4.1). Es begreift sich als reine universelle Identität. Damit kann es aber aus sich selbst heraus keine Differenz fundieren. Es scheint also, als könnten seine Prinzipien weder etwas konstituieren, was Subjekt einer Veränderung ist, noch etwas, was sich als individuiertes Subjekt von einer anderen materiellen Wirklichkeit unterscheidet. Seine Prinzipien bestimmen kein spezifisches Subjekt, dessen Wirklichkeit in Opposition zu anderen Wirklichkeiten steht. Gleichzeitig ist sich das selbstbewusste Subjekt, insofern es ein Bewusstsein des hypothetischen Imperativs besitzt, aber bewusst, dass es sich notwendig eine partikulare Bestimmung verleihen, sich also als eine partikulare materielle Wirklichkeit manifestieren muss. Das formale Selbstbewusstsein ist also dennoch auch ein Prinzip der Differenz. Es begreift sich also als universell und partikular zugleich. Nur ist unklar, wie es das sein kann, wenn es von jeglicher Partikularität absieht und sie in Frage stellt. Wie kann es sich also als universell und partikular zugleich begreifen?

Gemäß den bisher gemachten Ausführungen darüber, wie das formale Selbstbewusstsein zu charakterisieren ist und worin die logischen Aspekte von Materie bestehen, scheint also eine fundamentale Spannung im selbstbewussten Subjekt zu bestehen, das sich durch die reflexive Tätigkeit des Bewusstseins auf seine Partikularität bezieht und nach der Richtigkeit dessen fragt, was es ist und tut. Das selbstbewusste Subjekt weiß um die Notwendigkeit seiner Partikularität, wenngleich es grundlegend von jeglicher Partikularität abstrahiert. Die innere Spannung des Selbstbewusstseins besteht darin, dass es *einerseits* vollkommen allgemein und formal ist, wodurch es jegliche Partikularität aufhebt und so ein immaterielles Subjekt, eine immaterielle Tätigkeit zu sein scheint, während es sich *andererseits* gleichzeitig als Quelle partikularer Bestimmungen und somit als Quelle einer materiellen Wirklichkeit begreift. Es scheint so, als müssten die partikulare Lebenstätigkeit und die reflexive, geistige Tätigkeit eines selbstbewussten Lebewesens dergestalt auseinandertreten, dass sie sich widersprechen, sobald sie als eine Einheit gedacht werden. Denn sie unterscheiden sich grundlegend hinsichtlich ihres jeweiligen logischen Charakters. Deswegen soll nun darauf eingegangen werden, inwiefern gemäß dem kantianischen Konstitutivismus im Falle des denkenden Lebewesens kein Widerspruch zwischen Partikularität und Universalität seiner bewussten Tätigkeit auftritt, wenn das Verhältnis von reflexivem und partikularem Bewusstsein als ein Verhältnis von Form und Materie begriffen wird. Der kantianische Konstitutivismus versucht die innere Spannung des selbstbewussten Subjekts also folgendermaßen aufzulösen: Nur wenn die Partikularität der Sinnlichkeit und die Universalität der Reflexivität eine Einheit im Sinne von Materie und Form bilden, kann

die selbstbewusste Tätigkeit eine autonome Tätigkeit, eine Tätigkeit der Selbstbestimmung sein. Dass die kantianische Auffassung jedoch inkonsistent ist, wird sich erst in Kapitel 7 und 8 zeigen.

5.2 Sinnlichkeit, Begehren und materielle Wirklichkeit der Person

Das formale Selbstbewusstsein ist das universelle Bewusstsein seiner selbst als Quelle einer partikularen bewussten Tätigkeit, die richtig ist. Korsgaard nennt ein solches Selbstbewusstsein »agency« und erläutert, inwiefern es notwendig ein praktisches Bewusstsein darstellt, da es selbst Quelle seiner partikularen Bestimmungen, seiner *practical identity*, sein muss. Das formale Subjekt, *agency*, konstituiert sich durch das Bewusstsein des kategorischen und des hypothetischen Imperativs. Der hypothetische Imperativ enthält dabei die Forderung, dass sich das Subjekt gemäß einem Prinzip bestimmen soll, das partikular und wirksam ist. Es muss sich durch ein Prinzip der zweckmäßigen Kausalität bestimmen. Dazu ist erforderlich, dass es in seiner Tätigkeit einen Unterschied erzeugt, den Unterschied zweier Tätigkeiten. *Seine Tätigkeit muss die Verknüpfung zweier partikularer Tätigkeiten sein, die in Form einer zweckmäßigen Veränderung miteinander verknüpft sind.* Das impliziert, dass seine Tätigkeit eine materielle Wirklichkeit sein muss. Denn Materie ist der logische Ort von Differenz. Das formale Selbstbewusstsein besitzt also aufgrund des hypothetischen Imperativs ein universelles Bewusstsein seiner Partikularität und damit seiner Materialität. Der hypothetische Imperativ ist ein formales Prinzip der Differenz, was bedeutet, dass er als ein solches Prinzip den Begriff der Materie enthält. Doch das Bewusstsein des hypothetischen Imperativs ist nach wie vor formal, vollständig allgemein und unbestimmt. Es ist der formale Begriff der Materie eines selbstbewussten Subjekts. Es ist kein Bewusstsein einer konkreten partikularen Bestimmung – wie etwa: Ich ernähre mich von Äpfeln; ich pflücke einen Apfel und esse ihn, um mich zu ernähren. Hierin kommt die innere Spannung des Selbstbewusstseins zum Ausdruck.

Das formale Subjekt ist sich also als Ursprung seiner eigenen Partikularität bewusst. Dies kommt im hypothetischen Imperativ zum Ausdruck. Dennoch enthält es in sich keine partikularen Bestimmungen – sein Bewusstsein ist rein formal –, weswegen konkrete partikulare Bestimmungen durch ein weiteres Moment gegeben sein müssen. Das formale Bewusstsein einer autonomen Tätigkeit ist zwar offen für spezifische partikulare Bestimmungen. Es enthält in sich das Bewusstsein sowohl ihrer Möglichkeit als auch ihrer Notwendigkeit. Doch es kann sie nicht aus sich selbst erzeugen. Denn es ist bloß

die Form einer autonomen Tätigkeit, bloß die reine Form einer partikularen Tätigkeit, die Quelle ihres eigenen normativen Prinzips ist. Es ist nicht selbst Ursprung seiner konkreten Materialität. Deshalb stellt sich die Frage, wie es in sich selbst eine Differenz zweier partikularer Tätigkeiten erzeugen kann. Wie kann es zugleich als Prinzip einer Differenz begriffen werden?

Zwei Tätigkeiten unterscheiden sich erst voneinander, insofern sie eine materielle Wirklichkeit darstellen. Erst als eine materielle Wirklichkeit also kann eine bewusste Tätigkeit partikular sein. Denn Materie ist, wie im vorhergehenden Kapitel (5.1) dargestellt wurde, der logische Ort von Differenz und somit ein notwendiger Aspekt von allem, was partikular ist. Das formale Selbstbewusstsein muss demnach auf Materie bezogen sein: Es weiß um seine Abhängigkeit von Materie. Auch wenn es nicht unmittelbar ein spezifisches Prinzip der Materialität ist, ist es dennoch ein Prinzip, das notwendig auf Materialität angewiesen ist. Denn nur so kann in seiner Tätigkeit ein Unterschied erzeugt werden; nur so kann das, was es tut, dem hypothetischen Imperativ entsprechen. Die reflexive Tätigkeit, Selbstbewusstsein, darf also keineswegs als eine Tätigkeit begriffen werden, die keinen inneren Bezug zu ihrer materiellen, partikularen Verwirklichung besitzt. Sie kann sich unmöglich völlig losgelöst von jeglicher Partikularität als eine immaterielle Wirklichkeit begreifen, die als solche ihre konstitutiven Prinzipien erfüllt. Sie konstituiert sich immer schon notwendig als die Form einer materiellen Wirklichkeit. Ohne inneren Bezug auf eine materielle Wirklichkeit ist formales Selbstbewusstsein, das Bewusstsein des kategorischen und hypothetischen Imperativs, unverständlich. Es könnte sich unmöglich als eine Wirklichkeit begreifen. Denn es wäre der Begriff einer reinen Möglichkeit, die als solche unmöglich wirklich sein kann.[129]

Engstrom formuliert diesen Gedanken in *The Form of Practical Knowledge* folgendermaßen. Er erläutert, dass das formale Bewusstsein seiner selbst als universelles Möglichkeitsspektrum ℵ bloß die Möglichkeitsbedingung einer autonomen Tätigkeit (»practical judgment«) darstellt. Für ihre Wirklichkeit müssen darüber hinaus materielle Bedingungen erfüllt sein:

[129] Das formale Selbstbewusstsein, das formale Subjekt, kann also unmöglich als eine selbständige (abgetrennte) immaterielle Substanz begriffen werden. Vgl. hierzu etwa Judith Butlers kritische Auseinandersetzung mit dem cartesischen Gedanken eines völlig immateriellen denkenden Subjekts, einer *res cogitans*, die sich in keiner Weise als eine *res extensa* zu begreifen genötigt ist. Butler zeigt auf, dass in der Weise, wie Descartes das *ego*, die *res cogitans* darstellt, immer schon notwendig Begriffe der Materialität, der *res extensa*, der Körperlichkeit mitgedacht werden. Vgl. Butler, »How Can I Deny That These Hands and This Body Are Mine?«.

> »This presupposition [the presupposition of universality] articulates a certain possibility-condition to which practical judgement is subject, a condition lying in the possibility of the self-related universality implicated in the validity of practical cognition. [...] For every possible practical judgment, in presupposing or understanding itself to be in accordance with the form of practical knowledge, also presupposes that identical form: the idea of this form is what all these judgments, through their presuppositions, have originally in common. [...] A practical judgement can count as practical knowledge [...] only if this formal condition is satisfied. The material conditions, then, are conditions of practical cognition's actuality, while the formal condition is a condition of its very possibility.«[130]

Die geistige Tätigkeit ist also nicht durch einen Dualismus zu erklären: Ihre beiden konstitutiven Aspekte, universelles formales Bewusstsein der Richtigkeit und konkretes partikulares Bewusstsein einer spezifischen zweckmäßigen Veränderung, verhalten sich zueinander wie Form und Materie. Sie fallen nicht auseinander. Sie sind intern aufeinander bezogen und bilden notwendig eine Einheit, die Einheit einer materiellen Wirklichkeit. Das Subjekt einer geistigen Tätigkeit ist materiell. Es begreift sich als eine materielle Wirklichkeit. Ihre Form ist das Bewusstsein des kategorischen und des hypothetischen Imperativs, das formale Bewusstsein einer richtigen Tätigkeit überhaupt. Durch dieses formale Bewusstsein kann es bestimmen, welche partikularen Prinzipien für es gültig sind. Weder das selbstbewusste Subjekt noch seine Tätigkeit sind immateriell.

Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus darf das Verhältnis der reflexiven Tätigkeit, des universellen Selbstbewusstseins, zu seiner Partikularität also nicht dualistisch aufgefasst werden. Seine Partikularität, das heißt seine Materie, und seine Universalität, seine Form, beziehen sich nicht äußerlich aufeinander. Die Materie der reflexiven Tätigkeit ist dabei seine »Sinnlichkeit«. Der logische Charakter der Sinnlichkeit – dessen, was Engstrom »activating material conditions«[131] oder auch »sensible conditions«[132] nennt – soll nun deshalb näher erläutert werden.

130 Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 126.

131 Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 36: »In a human being, however, practical thought also depends on sensible desire as its activating material condition.«

132 Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 105.

Materie und Individuation der Person

Zu Beginn von Kapitel 3 wurde vorerst offengelassen, wie das Verhältnis der reflexiven Tätigkeit zur materiellen Wirklichkeit näher zu begreifen ist. Es blieb unentschieden, ob das Subjekt einer geistigen Tätigkeit selbst ein materielles Subjekt ist oder ob es sich vielmehr als ein immaterielles Subjekt von außen auf die Partikularität des Lebewesens bezieht, von der es zurücktritt. Wie gerade deutlich wurde, ist die letztgenannte, dualistische Erklärung, der zufolge das formale Selbstbewusstsein als ein immaterielles Subjekt begriffen wird, unverständlich. Das formale Subjekt kann sich unmöglich als eine abstrakte, von jeder Materialität losgelöste universelle Wirklichkeit begreifen. Vermittels der Begriffe »Form« und »Materie« können wir nun besser verstehen, wie sich dem kantianischen Konstitutivismus das Verhältnis der reflexiven Tätigkeit zur partikularen Wirklichkeit des Subjekts darstellt. Denn es ist als innerliches Verhältnis von Form und Materie zu begreifen. Das denkende Lebewesen zerfällt folglich nicht in zwei Subjekte, ein denkendes und ein partikulares; es differenziert sich vielmehr in zwei wesentliche Aspekte seiner selbst aus, in Form und Materie. Dabei nimmt die Materie eine spezifische Gestalt an: Sie ist sinnlich. Die Materie der reflexiven Tätigkeit ist seine Sinnlichkeit.

Materie erklärt zweierlei: Die Individuation eines Subjekts und die Möglichkeit von Veränderung. Diese zwei allgemeinen Aspekte der Materie will ich nun mit Bezug auf das selbstbewusste Subjekt oder genauer mit Bezug auf seine reflexive, bewusste Tätigkeit der Selbstkonstitution weiter konkretisieren. Zuerst soll darauf eingegangen werden, inwiefern die Sinnlichkeit dasjenige ist, wodurch sich das selbstbewusste Subjekt als eine individuelle Wirklichkeit, als ein selbstbewusstes Individuum, das heißt als eine Person, manifestieren kann. Es soll dadurch deutlich werden, inwiefern die Sinnlichkeit, genauer Begehren, eine Bedingung der Wirklichkeit der geistigen Tätigkeit ist.[133] Die reflexive Tätigkeit muss sich als Form des Begehrens verwirklichen. Anschließend wird erläutert, welche Art von Verhältnis die Person zu ihrer Umwelt etabliert, insofern ihre Materie als Sinnlichkeit zu charakterisieren ist. So wird verständlich, inwiefern die geistige Tätigkeit sich als Quelle einer Veränderung begreifen kann. Denn »Sinnlichkeit« bezeichnet ein spezifisches Verhältnis eines Lebewesens zu dem, von dem es sich unterscheidet. Es ist ein asymmetrisches Verhältnis zu seiner Umwelt, durch das sich das Lebewesen als partikulares Subjekt einer bewussten Ver-

133 Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 36.

änderung verwirklicht und aufrechterhält – ein bewusstes, zweckmäßig kausales Wechselverhältnis von Subjekt und Umwelt, Begehren.

Als Materie ist die Sinnlichkeit dasjenige, was das formale Selbstbewusstsein zu einem individuierten, einzelnen Subjekt macht. Durch seinen inneren Bezug zur Sinnlichkeit verwirklicht sich das formale Selbstbewusstsein also in Gestalt einer individuellen Wirklichkeit, das heißt als Individuum. Der kantianische Konstitutivismus bezeichnet eine solche individuelle Wirklichkeit des Selbstbewusstseins als eine »Person«.[134] Die Verwirklichung des selbstbewussten Subjekts als Person geschieht nun dadurch, dass die reflexive Tätigkeit sich selbst als eine Weise des Begehrens konstituiert. Das selbstbewusste Subjekt kann sich erst so bewusst sein, dass es selbst Grund der Wirklichkeit seiner eigenen partikularen Bestimmungen, also Grund seiner materiellen Wirklichkeit ist. Das reflexive Bewusstsein seiner selbst als eines Subjekts des Begehrens ist das Bewusstsein davon, dass sich das selbstbewusste Subjekt *als solches verwirklicht*, indem es sich von seiner Umwelt unterscheidet und diese verändert, sie also bestimmt.

> »For one judgment is implicated in the very concept of a person, or a subject with the capacity to practical knowledge. It is implicated as the act in which *an individual person first constitutes itself as such*, being as much a judgment that makes a person as a judgment a person makes. Though fundamental to a person's other practical judgments, this judgment is distinct from and posterior to the formal conditions of practical knowledge [...]. For like the other judgments, it depends on the receptivity of the subject's capacity for practical knowledge – it depends, that is, on the capacity to feel representations of existence determining the faculty of desire – and is therefore an individuating act, whereas the formal conditions are the same in every person and presupposed in all practical judgments, even the one in which an individual person first constitutes *itself as such*.«[135]

Die bewusste Tätigkeit, durch die sich das selbstbewusste Subjekt als eine materielle Wirklichkeit, als eine Person, konstituiert, unterscheidet sich nun gerade dadurch von einem rein formalen Selbstbewusstsein, dass sie sich als sinnlich begreift. Das heißt, das Subjekt kann sich seiner selbst nur dadurch als Person bewusst sein, insofern es sich bewusst ist, dass seine Tätigkeit ebenfalls eine *rezeptive* Seite besitzt. Es muss affiziert werden können.[136] Dies ist nun nur dadurch möglich beziehungsweise dies ist gleichbedeutend damit,

[134] Vgl. etwa Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 128.
[135] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 81 f. (Hervorhebungen MF).
[136] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 70.

dass sich das Subjekt von etwas unterscheidet, das es nicht ist – nämlich von seiner Umwelt, seinem Objekt. Das Verhältnis zu seiner Umwelt – zu dem, von dem es sich unterscheidet – ist dabei seine Sinnlichkeit, ein Verhältnis, das durch seine bewusste Tätigkeit konstituiert und aufrechterhalten wird. Engstrom bestimmt dieses Verhältnis als »the capacity to feel representations of existence determining the faculty of desire«.[137]

Körper und Objekt des selbstbewussten Subjekts

Das formale Subjekt individuiert sich, das heißt es konstituiert sich als eine materielle Wirklichkeit, indem es sich als ein Subjekt begreift, das durch Sinnlichkeit charakterisiert ist. Das selbstbewusste Subjekt hat ein Bewusstsein davon, dass es sich von seinem Objekt, seiner Umwelt, unterscheidet und sich durch seine Tätigkeit darauf bezieht. Es konstituiert sich in Verhältnis zu seinem Objekt. Dazu muss es sich in einem lebendigen Körper individuieren, durch den es als ein partikulares Subjekt auftritt.

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist also in der Form seiner Tätigkeit, im formalen Selbstbewusstsein, enthalten. Das Subjekt konstituiert sich im Verhältnis zu seinem Objekt als Person. Dieses Verhältnis lässt sich nun in zwei verschiedene Aspekte analysieren. Es besitzt zwei Seiten: eine rezeptive Seite, das Verhältnis des Objekts zum Subjekt, und eine produktive Seite, das Verhältnis vom Subjekt zum Objekt. Dadurch ist es, wie nun gezeigt werden soll, ein asymmetrisches Wechselverhältnis.

Ich will zuerst auf die rezeptive Seite dieses Wechselverhältnisses eingehen, dann auf die produktive. Wir können die Wirkung des Objekts auf das Subjekt als seine rezeptive Seite bestimmen.[138] Das Subjekt kann affiziert werden; es wird durch sein Objekt affiziert. Nur so kann es als eine individuierte, materielle Wirklichkeit begriffen werden: Es ist Teil des kausalen Nexus, der kausalen Ordnung der materiellen Wirklichkeit. Es steht notwendig in einem kausalen Wechselverhältnis zu dem, von dem es sich unterscheidet.

Rezeptivität und Lust

Das selbstbewusste Subjekt hat ein Bewusstsein seines Objekts. Das heißt, seine bewusste Tätigkeit ist notwendig auf etwas bezogen, von dem sich das Subjekt unterscheidet. Das, von dem sich das Subjekt unterscheidet, seine

[137] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 82.
[138] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 75 f.

Umwelt, ist dabei der *locus* der äußeren Bedingungen seiner Verwirklichung, die Gesamtheit seiner äußeren kausalen Bedingungen. Sein Objekt muss wirklich sein, so dass seine Tätigkeit wirklich sein kann. Die Wirkung, die das Objekt auf das Subjekt besitzt, ist also ein wesentlicher Aspekt seiner bewussten Tätigkeit. Es ist seine Rezeptivität. Die Tätigkeit des Subjekts ist rezeptiv. Das bedeutet, dass das Subjekt affiziert wird: Es wird von seinem Objekt, von seiner Umwelt, affiziert. Die Rezeptivität, das heißt, dass es affiziert wird, ist notwendig für seine Wirklichkeit. Engstrom charakterisiert das Verhältnis von Subjekt und Objekt als eine Weise des Vorstellens. Als Vorstellung eines Objekts, durch das das Subjekt affiziert wird, ist es ein sinnliches Bewusstsein. Sinnliches Bewusstsein ist also eine Weise, etwas vorzustellen, das das Subjekt *qua* Wirklichkeit affiziert. »As a representation of existence it stands in a certain relation to its object«.[139]

Das selbstbewusste Subjekt hat ein sinnliches Bewusstsein der Wirkung, die sein Objekt auf es ausübt: Es stellt durch seine partikulare bewusste Tätigkeit sein Objekt vor. Eine solche Vorstellung ist, insofern sie die Verwirklichung seines normativen Prinzips Φ darstellt, notwendig ein Bewusstsein, das durch den entsprechenden Kontrast von richtig und falsch bestimmt ist. Die partikulare bewusste Tätigkeit φ ist damit ein *normatives Bewusstsein*, das nicht losgelöst vom Objekt des Bewusstseins zu begreifen ist. Das Objekt wird vom Subjekt als etwas vorgestellt, das mit Hinblick auf die Reproduktion seines normativen Prinzips Φ richtig oder falsch sein kann. Das bedeutet, dass die Gesamtheit normativer Prinzipien Φ ebenfalls das *Verhältnis von Subjekt und Objekt* bestimmt. Sie bestimmt nicht nur das Subjekt und seine Tätigkeit, sondern auch das Objekt seiner Tätigkeit – und zwar insofern seine Tätigkeit das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist.

Das sinnliche Bewusstsein, das das selbstbewusste Subjekt von seiner Umwelt, seinem Objekt, besitzt, ist partikular. Es ist das Bewusstsein spezifischer, konkreter äußerer Bedingungen seiner Verwirklichung, zum Beispiel die Wahrnehmung des Apfels, der hier und jetzt vor dem Subjekt am Baum auf der Lichtung hängt – oder der Geschmack der Fructose im Gaumen des Subjekts. Die unmittelbare Richtigkeit (oder Falschheit) dieses Bewusstseins, das heißt, ob das Subjekt sich richtig zu seinem Objekt verhält, ob Letzteres richtig auf es einwirkt und ob die richtigen äußeren Bedingungen vorliegen, kommt nun ebenfalls in Gestalt eines partikularen Bewusstseins zum Ausdruck. Als ein partikulares Bewusstsein dieser Richtigkeit ist es Gefühl.[140]

139 Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 75.
140 Vgl. auch Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB 2 (S. 315).

Kant bezeichnet dieses partikulare Bewusstsein der Richtigkeit als »Lust«.[141] Ihr Objekt ist das Angenehme. Engstrom bestimmt dies folgendermaßen: »[T]he agreeable, as the external *cause* or occasioning condition of some pleasing representation«.[142] Lust ist damit ein wesentlicher Aspekt der rezeptiven Seite des Subjekts. Sie hängt davon ab, dass die entsprechenden richtigen äußeren kausalen Bedingungen vorliegen. Diese Abhängigkeit von äußeren Bedingungen konstituiert die Rezeptivität des sinnlichen Bewusstseins, das das Subjekt von seinem Objekt hat: »To judge an object to be agreeable is to characterize it in respect of the pleasure one feels in one's representation of its existence, a pleasure that lies in sensible (receptive) awareness of the object's affecting one's faculty of desire in affecting one's senses«.[143] Es ist ein Gefühl der Richtigkeit, ein partikulares Bewusstsein der Wirklichkeit eines spezifischen Objekts, und zwar als angenehm, ein partikulares Bewusstsein der Richtigkeit der äußeren kausalen Bedingungen, Lust.

Begehren als reproduktive Tätigkeit

Die partikulare, sinnliche Vorstellung eines Objekts ist mit einem Gefühl der Lust verbunden, wenn das Objekt den normativen Prinzipien des Subjekts entspricht. Das partikulare Bewusstsein des Objekts ist dann ein partikulares Bewusstsein der Richtigkeit, das heißt der Angemessenheit von Subjekt und Objekt. Es ist ein partikulares Bewusstsein davon, dass ihr Verhältnis richtig ist. Das Gefühl der Lust ist also das Bewusstsein der Wirklichkeit eines entsprechenden angenehmen Objekts. Es ist ein Bewusstsein davon, dass die äußeren kausalen Bedingungen, unter denen sich das normative Prinzip des Subjekts verwirklichen kann, erfüllt sind. Das bedeutet nun aber gleichzeitig, dass es ein Bewusstsein ist, das sich aufrechtzuerhalten sucht. Denn die Prinzipien seiner partikularen Tätigkeit sind Prinzipien einer reproduktiven Tätigkeit, die auf ihre Wiederholung ausgerichtet ist. Die partikulare bewusste Tätigkeit ist darauf ausgerichtet, sich zu reproduzieren, sich aufrechtzuerhalten. Das Gefühl der Lust ist also darauf ausgerichtet, sich selbst

[141] Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorr. 4. Anm., AA 5:9 f. (S. 10 f.): »Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens, d.i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung, es hervorzubringen).«

[142] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 72.

[143] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 70. Vgl. weiterhin S. 75 ff.

zu erhalten.[144] Dies bringt uns nun, nach der Analyse der Rezeptivität, zur produktiven Seite der Sinnlichkeit, das heißt zum produktiven Aspekt der bewussten Tätigkeit, durch die das Subjekt das Verhältnis zu seiner Umwelt konstituiert.

Die produktive Seite des sinnlichen Bewusstseins liegt darin, dass es Begehren ist. Nur als Begehren kann die sinnliche Tätigkeit des Subjekts eine Lebenstätigkeit sein, das heißt eine Tätigkeit, die aus sich selbst heraus geschieht.[145] Das partikulare Bewusstsein davon, dass die äußeren kausalen Bedingungen den Prinzipien dieses Bewusstseins entsprechen, Lust, ist darauf ausgerichtet, sich selbst zu erhalten, sich zu reproduzieren. Da das Bewusstsein des Objekts als Gefühl der Lust aber bloß die rezeptive Seite der reproduktiven Tätigkeit des Subjekts darstellt, muss sie noch mehr sein, um sich tatsächlich als reproduktive Tätigkeit zu manifestieren: Sie muss eine produktive Seite aufweisen, um sich zu reproduzieren, um sich aufrechterhalten zu können. Dies kann sie nun nur, wenn sie als Begehren verstanden wird. Denn als Begehren ist die Tätigkeit des Subjekts die Ursache dessen, was das Subjekt begehrt, die Reproduktion seines Gefühls der Lust, das heißt die Reproduktion seines Verhältnisses zur Umwelt, als einem Verhältnis zu äußeren Bedingungen, die ihm angemessen sind. Engstrom formuliert das folgendermaßen:

> »In case of the enjoyment of the agreeable, however, the self-sustaining representation is one that, as we just noted, depends for its own actuality on the existence, or actuality, of the agreeable object. [It is receptive. (MF)] Thus the efficacy whereby this representation of the existence of the agreeable sustains itself and its own state of mind must equally be a determination of the subject's capacity to produce effects outside itself by bringing into existence the object it represents, that is, a determination of it through which the subject acquires a desire that has that same agreeable thing as its object. And accordingly the pleasure, as the feeling, or sensible awareness, of that self-sustaining efficacy, must equally be a feeling of that determination of the faculty of desire. Desire that arises in this way, through the feeling of gratification, is sensible desire, and its object – what it works to bring into existence – is the very thing from the gratifying representation of whose existence it itself arises. The effect is the same as the cause.«[146]

[144] Vgl. auch Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 33 (S. 70): »[Das] Bewusstsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts, es in demselben zu erhalten, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt.«

[145] Vgl. auch Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB 1 (S. 315).

[146] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 76.

Die angemessenen, das heißt die richtigen äußeren kausalen Bedingungen sind das Objekt des sinnlichen Begehrens. Es bringt dieses Objekt hervor – das Objekt, welches zugleich Ursache des Gefühls der Lust ist: »The effect is the same as the cause«. Die reproduktive Tätigkeit des Subjekts ist also darauf ausgerichtet, sein Objekt dergestalt zu bestimmen, dass es ihm angemessen ist. Es verändert seine Umwelt, seine äußeren kausalen Bedingungen dergestalt, dass sie seinem Prinzip Φ entsprechen. Dies ist nun, wie gesagt, nur möglich, insofern das Gefühl der Lust eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, eine partikulare Tätigkeit des Begehrens, ist. Denn erst als Begehren weist das sinnliche Bewusstsein die dafür nötige produktive Seite auf.

Begehren ist ein Bewusstsein, das Grund der Wirklichkeit seines Objekts und dessen Bestimmung gemäß Φ ist.[147] Deswegen muss der logische Ort, in dem sich das Subjekt als die geordnete Gesamtheit seiner normativen Prinzipien Φ verwirklicht, das heißt sein lebendiger Körper, ein produktives Vermögen sein. Es muss *locus* einer Wirksamkeit sein, die mit Hinblick auf das, von dem sich das Subjekt als lebendiger Körper unterscheidet, eine Veränderung hervorbringen kann, durch die es seine Umwelt gemäß seiner Lebensform Φ bestimmt. Nur so kann seine Tätigkeit als Begehren begriffen werden; nur so kann sein Vermögen ein Begehrungsvermögen sein.[148] Nur so kann es als eine erste Wirklichkeit, als Wirklichkeit eines Vermögens zu reproduktiven Tätigkeiten in Erscheinung treten.

Das partikulare sinnliche Begehren als die Neigung ϕ zu tun

Ich will nun auf den Unterschied von sinnlichem Begehren, Begehren als solchem und autonomem Begehren eingehen. *Sinnliches Begehren* ist ein Begehren, das durch ein Gefühl der Lust bestimmt ist, während der Begriff des *Begehrens als solchem* abstrakt ist und davon absieht, worin der Grund der Bestimmung des Begehrens liegt.[149] Dies eröffnet begrifflich die Möglichkeit

[147] Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorr. 4. Anm., AA 5:9 f. (S. 10 f.): »Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben [des Lebewesens], durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein.«

[148] Vgl. Rödl, »Selbsterkenntnis des Selbstbewegers«.

[149] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 27: »[T]he definition [of desire] should be confined to what can be understood just from the general concept of desire. It should be based on no more than the recognition that desiring something consists in a representing that is also a producing – a making actual, or causing to exist – of its object. Kant accordingly defines the faculty of desire solely through a characterization of the form of operation peculiar to it as a distinct type of representational power, leaving unspecified how or by what its operation might be determined: it is, he says, the

eines Begehrens, das nicht durch ein Gefühl der Lust, das heißt durch kein partikulares Bewusstsein der Richtigkeit, bestimmt wird, sondern durch ein allgemeines Bewusstsein eines normativen Prinzips. Ein solches Begehren ist ein *autonomes Begehren*, eine geistige, autonome Tätigkeit oder Entscheidung.

Begehren tritt also in zwei möglichen Gestalten auf: Sinnliches Begehren und autonomes Begehren. Hierbei ist zentral zu bemerken, dass beide Formen des Begehrens als ein sinnliches Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt aufzufassen sind. Denn Begehren als solches ist konstitutiv ein Verhältnis der Sinnlichkeit. Doch damit (durch den Begriff des Begehrens als solchem) ist noch nicht entschieden, ob der Grund des Begehrens in einem Gefühl der Lust liegt oder in einem allgemeinen normativen Bewusstsein, dem reflexiven Bewusstsein einer Norm.

Sinnliches Begehren ist eine materielle Wirklichkeit, die Subjekt und Objekt in Gestalt eines asymmetrischen Verhältnisses kausal verknüpft. Die Verknüpfung dieser zwei Pole drückt sich auf der Seite des Subjekts in einem partikularen Bewusstsein ihrer Richtigkeit, einem spezifischen Gefühl der Lust aus. Dabei ist das Subjekt durch seine bewusste Tätigkeit Ursache einer Veränderung *seiner* Wirklichkeit, das heißt der materiellen Wirklichkeit beider Pole in ihrem Verhältnis zueinander. Im Falle von sinnlichem Begehren liegt der Grund eines spezifischen Begehrens, φ zu tun, im entsprechenden Gefühl der Lust. Bei einem Tier etwa muss der Grund der Bestimmung dessen, was es konkret begehrt – φ_x, φ_y oder φ_z – in einem Gefühl der Lust liegen, also in einem partikularen sinnlichen Bewusstsein der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt, weil ihm als Tier kein reflexives und also kein allgemeines normatives Bewusstsein möglich ist. Das Gefühl der Lust und somit auch die partikulare Bestimmung des Begehrens – φ_x, φ_y oder φ_z – sind dabei letztlich unmittelbar Ausdruck seiner animalischen Lebensform Φ. Was das Subjekt zu tun begehrt und bei welcher Tätigkeit es Lust empfindet, ist durch seine animalische Lebensform, sein normatives Prinzip Φ, festgelegt. Denn seine habituelle normative Bestimmung Φ ist Quelle der entsprechenden Richtigkeit und verwirklicht sich durch das Gefühl der Lust in einer Tätigkeit des sinnlichen Begehrens φ. Das sinnliche Begehren ist ihre partikulare Verwirklichung φ, die zweite Wirklichkeit der Lebensform Φ.

capacity a human being or other animal has ›to be through its representations the cause of the actuality of the objects of those representations‹. […] And since this operation is a representation (or representing) through which an effect is produced, in that through the representation the object represented is made actual, we can characterize desire in general as *efficacious representation*. Kant describes this power as an expression of ›lifepower‹, indicating the distinctive and essential place it occupies in the existence of animate beings.«

Begehren ist eine reproduktive Tätigkeit, da sie die Verwirklichung der entsprechenden habituellen Bestimmung Φ darstellt. Wir können sagen, dass das Subjekt in seiner Tätigkeit allgemein ihre Reproduktion begehrt. Denn ihre Reproduktion ist seine Selbstkonstitution. Das Subjekt konstituiert sich dadurch, dass es wiederholt begehrt, wodurch es seine erste Wirklichkeit, sich selbst, aufrechterhält. Als sinnliches Begehren ist seine Tätigkeit die Reproduktion der Lust, das heißt die kontinuierliche Wiederholung des partikularen Bewusstseins der Richtigkeit dessen, was es tut. Das Begehren des Subjekts bezieht sich somit gleichzeitig auf sein partikulares Objekt als auch auf die Reproduktion seiner selbst. Begehren ist also Selbstbezug und Verhältnis zum Objekt in einem: Das Subjekt bezieht sich im Verhältnis zu seinem Objekt auf sich selbst, auf seine Reproduktion. Das Gefühl der Lust und seine Wiederholung sind deswegen zwei Seiten ein und desselben – nämlich eines partikularen normativen Bewusstseins, das aus sich selbst heraus Grund der Wirklichkeit eines entsprechenden Prinzips ist. Das Prinzip verwirklicht sich dabei im wiederholten Gefühl der Lust, φ zu tun. Kant nennt dies die »habituelle sinnliche Begierde«, Neigung.[150] Die Neigung, φ zu tun, ist das wiederholte sinnliche Begehren gemäß dem normativen Prinzip Φ. Es ist die habituelle Tätigkeit, durch die sich das Subjekt einer animalischen Lebensform Φ konstituiert, verwirklicht und aufrechterhält.

Begehren als solches und autonomes Begehren

Es lässt sich nun ein generischer Begriff des Begehrens formulieren: Begehren als solches. Durch diesen Begriff verstehen wir, worauf sich die reflexive Tätigkeit als ihre Materie bezieht. Wir erhalten diesen generischen Begriff, indem wir davon abstrahieren, worin der Bestimmungsgrund des Begehrens liegt. Das Begehren des Subjekts ist dann bloß eine unbestimmte Möglichkeit. Dieser generische Begriff ist eine Abstraktion und umfasst zwei verschiedene Weisen, wie das sinnliche Verhältnis des Subjekts zu seinem Objekt verwirklicht werden kann: einerseits als sinnliches Begehren, dessen partikulare Bestimmung und Grund in einem Gefühl der Lust liegt, andererseits als Begehren, dessen Bestimmung und Grund in einem allgemeinen Bewusstsein einer Norm liegt. Die zweite Weise des Begehrens können wir »autonomes Begehren«, »autonome sinnliche Tätigkeit des Selbstbewusstseins« oder »Entscheidung« nennen.

150 Vgl. auch Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB 3 (S. 316).

Wenn das Gefühl der Lust Grund dafür ist, was das Subjekt tut, dann ist sein Begehren sinnliches Begehren. Da sein Gefühl der Lust der unmittelbare Ausdruck seiner Lebensform ist, ist das Subjekt in diesem Fall letztlich durch seine konkrete Lebensform Φ bestimmt. Es verwirklicht so seine Natur, seine Lebensform unmittelbar durch sein Begehren. Dies ist der Charakter des sinnlichen Begehrens: Das Subjekt vollzieht seine Tätigkeit *kata ton logon*. Die Lebensform manifestiert sich dem Subjekt dabei in Gestalt eines partikularen Bewusstseins der Richtigkeit, das nicht in Frage gestellt, das heißt nicht vor dem Hintergrund anderer normativer Prinzipien reflektiert wird. Sobald das Subjekt sich aber durch ein reflexives Bewusstsein von seinem partikularen Begehren distanziert, wird sein Begehren unbestimmt. Sein Begehren ist nicht länger unmittelbar durch seine Lebensform bestimmt. Die spezifische, partikulare Bestimmung φ – oder allgemeiner Φ – seines Begehrens ist nur noch eine Bestimmung *in potentia*. Es muss sein Begehrungsvermögen dann vermittelt durch seine reflexive Tätigkeit – das heißt durch die Anerkennung einer Norm – bestimmen.

Erfolgt eine aktuale Bestimmung des Begehrungsvermögens aus der reflexiven Tätigkeit, so ist sein Begehren autonomes, geistiges Begehren, das heißt seine Entscheidung. Das Subjekt entscheidet, was zu tun und was zu sein für es richtig ist. Die konkrete Bestimmung eines solchen Begehrens muss, wie wir oben gesehen haben, daraus resultieren, dass das selbstbewusste Subjekt durch seine Tätigkeit eine konkrete partikulare normative Ordnung Φ_x anerkennt. Der Bestimmungsgrund des autonomen Begehrens liegt hier also in der Anerkennung einer Norm Φ_x, im Bewusstsein der Gültigkeit der Norm Φ_x. Das Begehren erfolgt dann aus dem Bewusstsein der Norm. Es erfolgt *meta tou logou*. Das formale Selbstbewusstsein, *agency,* konstituiert sich so als eine partikular bestimmte Person. Es bestimmt sich, indem es sich eine *practical identity* verleiht, die es in seinem und durch sein Begehren anerkennt. Es verwirklicht die Anerkennung einer Norm – das heißt einer habituellen normativen Bestimmung Φ_x – in Gestalt einer ersten Wirklichkeit. Wie im nächsten Kapitel gezeigt werden soll, ist autonomes Begehren gemäß dem kantianischen Konstitutivismus als reflexive Bekräftigung (*reflective endorsement*) zu charakterisieren: Entscheidung ist ein Begehren, wodurch sich das Subjekt gemäß konkreten normativen Prinzipien bestimmt, und zwar indem es sie reflexiv bekräftigt. »Reflexive Bekräftigung« ist der konstitutivistische Begriff einer Tätigkeit, durch die ein selbstbewusstes Subjekt eine normative Ordnung als gültig anerkennt.

6. Entscheidung als reflective endorsement

Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ist die spezifische Partikularität, auf die sich das selbstbewusste Subjekt durch die reflexive Tätigkeit bezieht, primär sein sinnliches Begehren φ, seine habituelle sinnliche Begierde, seine Neigung φ zu tun. Es stellt sich die Frage, ob sein sinnliches Begehren, seine Neigung, φ zu tun, tatsächlich gerechtfertigt ist. So wird das Begehren des Subjekts unbestimmt und generisch. Wir können sagen: Das spezifische sinnliche Begehren φ wird vor dem Hintergrund des generischen Begriffs des Begehrens reflektiert. Seine Sinnlichkeit, sein Begehren wird so zur Materie. Sie wird plastisch und bestimmbar: Das Subjekt kann sein Begehren, seine Sinnlichkeit deshalb selbst bestimmen. Es kann entscheiden, was es tut, indem es eine *practical identity* Φ_x als gültig anerkennt – wodurch es zugleich entscheidet, wer oder was es ist.

Dadurch, dass das selbstbewusste Subjekt die partikulare Bestimmung φ seines Begehrens in Frage stellt, wird sein Begehren generisch und plastisch. Es kann sein Begehren selbst bestimmen, was dadurch geschieht, dass es eine entsprechende normative Ordnung Φ_x anerkennt. Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ist die spezifische Weise der Anerkennung, durch die ein normatives Prinzip des Begehrens Φ_x selbstbewusste Gültigkeit erlangt, als *reflective endorsement* zu charakterisieren. Durch die Tätigkeit des *reflective endorsement* kann das selbstbewusste Subjekt sein Begehren modifizieren und neu bestimmen. Sein Begehren wird durch diese reflexive Tätigkeit der Selbstbestimmung geistiges Begehren, eine autonome sinnliche Tätigkeit. Ich nenne das geistige, autonome Begehren hier primär »Entscheidung«, da so ihr wesentlicher Charakter als Antwort auf die Frage, was zu tun richtig ist, am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Wie sich jedoch zeigen wird, ist der konstitutivistische Begriff der Entscheidung inkonsistent. Denn er zieht ebenfalls eine spezifische Gestalt des Paradoxes der Autonomie auf sich. In Kapitel 10 wird dann weiterhin deutlich, dass Selbstbestimmung anders und nicht als Entscheidung verstanden werden muss.

6.1 Die autonome Tätigkeit als Entscheidung

Begehren ist die Sinnlichkeit des selbstbewussten Subjekts, seine Materie. Sie ermöglicht es dem Subjekt der reflexiven Tätigkeit überhaupt als eine individuierte, partikulare Wirklichkeit, als eine Person, und damit als Quelle

einer Veränderung aufzutreten. Das formale Subjekt muss sich, wie erläutert wurde, notwendig als ein partikulares Subjekt, als eine Person, begreifen, um dem hypothetischen Imperativ zu gehorchen. Die reflexive Tätigkeit des Selbstbewusstseins stellt deswegen notwendig ein inneres Verhältnis des formalen Subjekts zur Sinnlichkeit der Person dar. Das selbstbewusste Subjekt weiß so um sein produktives Verhältnis zu seiner Umwelt. Das heißt, es hat notwendig einen Begriff seines lebendigen Körpers als eines produktiven Vermögens, durch das es sein Objekt des Begehrens verändern und bestimmen kann.[151] Es hat notwendig einen Begriff seines Begehrungsvermögens. Dieser Begriff ist jedoch nach wie vor generisch. Es ist ein generischer Begriff des Begehrens, der noch keine spezifischen Bestimmungen φ_x, φ_y, Φ_x oder Φ_y enthält:

> »[T]he concept of a person, which includes the thought of the first and fundamental act of the free power of choice wherein a particular person first constitutes itself as such [...]. Though this act does depend on material conditions, it does not rest on any specific conditions, or conditions that could hold for some but not others and so distinguish one particular person from another. It is thus knowable a priori and constitutes the first application of the fundamental formal practical law.«[152]

Konkrete Bestimmungen seines Begehrungsvermögens treten erst dadurch auf, dass das selbstbewusste Subjekt als einzelne Person eine rezeptive Seite aufweist, die vorerst durch seine spezifische Lebensform Φ bestimmt ist. Dem reflexiven Bewusstsein sind so konkrete Bestimmungen seines Begehrungsvermögens φ_x, φ_y, φ_z gegeben. Dieser konkreten partikularen Bestimmungen, die sich letztlich aus seiner Lebensform ergeben, kann sich das Subjekt nun durch seine reflexive Tätigkeit als kontingenter Bestimmungen bewusst werden und sie durch seine Entscheidung modifizieren.

Sinnlichkeit als Materie des selbstbewussten Subjekts

Insofern sich das selbstbewusste Subjekt als eine Person begreift, die durch eine bestimmte Materialität und Sinnlichkeit charakterisiert ist, weiß es um seine Rezeptivität. Es ist sich bewusst, dass ihm Bestimmungen seines Begehrungsvermögens, das heißt konkrete Akte des sinnlichen Begehrens gegeben sind. Indem das Subjekt nun sein sinnliches Begehren, das ihm durch seine

151 Vgl. hierzu etwa Rödl, »Selbsterkenntnis des Selbstbewegers«.

152 Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 137.

animalische Lebensform gegeben ist, vermittels seines reflexiven Bewusstseins in Frage stellt, wird sein Begehrungsvermögen transformiert. Es wird unbestimmt – oder genauer: bestimmbar. Die Lust bestimmt nicht mehr unmittelbar, was das Subjekt begehrt. Dadurch wird sein Begehren zur Materie seiner reflexiven Tätigkeit. Das Subjekt hat ein reflexives Bewusstsein seiner selbst als eines Subjekts, das ein spezifisches konkretes Begehrungsvermögen besitzt, das es bestimmen kann.

Engstrom beschreibt das sinnliche Begehren, das durch die reflexive Tätigkeit des Subjekts zu seiner Materie wird, folgendermaßen:

> »As a modification of the receptivity of the practical subject's faculty of desire, sensible desire arouses the capacity for practical thought, stimulating (but not necessarily determining) it to activity as the practical subject frames a problematically practical representation of itself as producing the object of sensible desire. This representation is ›problematically practical‹ not in the sense that it is practical in a way that poses some difficulty, but in the sense that it is practical *in potentia*, pending judgement as to the action's practicability. It is not itself intention, but rather the primitive thought of action out of which intention arises, a thought that precedes and indeed is presupposed in any specification of how the object is to be produced and any judgement of whether the action is possible, that is, practicable. It differs from intention, then, in being the starting point of deliberation, not the end point.«[153]

Insofern das Subjekt durch die Reflexivität seines Bewusstseins sein konkretes sinnliches Begehren φ in Frage stellt, ist dieses nicht mehr unmittelbar wirksam. Das heißt, sein Begehrungsvermögen wird nicht länger unmittelbar durch das entsprechende Gefühl der Lust bestimmt. Es wird unbestimmt. Die reflexive Tätigkeit transformiert das sinnliche Begehren in ein Bewusstsein einer bloß möglichen Tätigkeit φ, die vor dem Hintergrund des generischen Spektrums aller partikularen Tätigkeiten des Begehrens reflektiert wird, die dem Subjekt möglich sind. Das konkrete sinnliche Begehren φ wird so zu einer Bestimmung *in potentia*, zu einer bloß möglichen Bestimmung seines Begehrungsvermögens.

Das selbstbewusste Subjekt besitzt ein reflexives Bewusstsein seines sinnlichen Begehrens φ *in potentia* vor dem Hintergrund des generischen Bewusstseins all dessen, was es ebenso gut tun könnte. Es ist das Bewusstsein einer möglichen konkreten Bestimmung φ des Begehrungsvermögens *als* einer konkreten Möglichkeit. Das Subjekt besitzt damit nicht länger ein bloß formales Bewusstsein der Möglichkeit einer Bestimmung *überhaupt*,

153 Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 38 f.

sondern das Bewusstsein einer *konkreten* möglichen Bestimmung φ. Die entsprechende konkrete Bestimmung φ seines Begehrungsvermögen tritt durch das reflexive Bewusstsein somit als eine Frage auf: *Ich empfinde Lust, φ zu tun, ich besitze die Neigung, φ zu tun – doch soll ich φ wirklich tun?* Dies ist der Ausgangspunkt einer Entscheidung.

Entscheidung als autonomes Begehren

Folgende Situation ist eine paradigmatische Situation der Entscheidung: Ich befinde mich hier auf dem Hügel, wo ich den ganzen Sommer über meine Behausung hatte, und blicke ins Tal, wo sich ein weitverzweigter Flusslauf durch die Talsenke zieht. Die Fruchtbarkeit und das materielle Potenzial dieser Gegend sind unvergleichlich. Es ist Frühherbst und ich bin mir bewusst, dass die einbrechende Kälte und die zunehmend schlechte Witterung, die sich gerade jetzt an diesem Oktoberabend deutlich bemerkbar macht, ein Grund sind, weiter südwärts zu ziehen. Meine animalische Lebensform Φ, die Quelle einer spezifischen habituellen Begierde nach bestimmten klimatischen Verhältnissen, nach einem bestimmten Vorkommen an Nahrung etc. ist, ist Grund dafür, dass ich das sinnliche Begehren besitze, mich ab morgen weiter südwärts zu bewegen, das heißt in Richtung Süden zu ziehen, wo das Klima wärmer ist und auch im Winterhalbjahr reichlich Nahrung zur Verfügung steht. Dieses sinnliche Begehren, die Neigung φ zu tun, manifestiert sich in einem Gefühl der Lust, nach Süden zu ziehen, wo ich bereits letzten Winter gewesen bin. *Doch soll ich das wirklich tun? Ist es tatsächlich richtig, in den Süden zu ziehen? Wäre es nicht auch anders möglich? Könnte ich nicht auch hierbleiben?* Ich will nun darstellen, wie diese Frage gemäß dem kantianischen Konstitutivismus zu beantworten ist.

Durch das reflexive Bewusstsein, das die Richtigkeit dessen in Frage stellt, was das Subjekt unmittelbar zu tun geneigt ist, wird die Lust, die das Subjekt gemäß seiner Lebensform Φ ursprünglich zu einer spezifischen Tätigkeit des sinnlichen Begehrens φ bestimmen würde, als Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens suspendiert. Das bedeutet, dass die Lebensform des Subjekts nicht mehr unmittelbar Grund dessen ist, was das Subjekt tut. Sie ist durch das reflexive Bewusstsein hinsichtlich ihrer Wirksamkeit in Frage gestellt. Die reflexive Tätigkeit transformiert die systematische Gesamtheit normativer Prinzipien Φ, die Lebensform, dergestalt, dass sie durch die reflexive Tätigkeit des Subjekts neu bestimmt und verändert werden kann. Sie wird plastisch. Die normative Ordnung Φ ist nunmehr bloß eine mögliche habituelle Bestimmung des Subjekts, das heißt eine allgemeine, normative

Bestimmung *in potentia*. Das Subjekt kann so entscheiden, was es tut. Da es jedoch nach der Richtigkeit seiner partikularen Tätigkeit fragt, wird seine Entscheidung nur aus dem Bewusstsein eines normativen Prinzips erfolgen können, das seine Frage im Allgemeinen beantwortet. Seine Entscheidung kann unmöglich ein zufälliger, willkürlicher Akt sein. Sie muss, wie oben bereits mehrfach ausgeführt wurde, aus einem Bewusstsein der Rechtfertigung geschehen, also aus einem Bewusstsein davon, dass die Tätigkeit, für die sich das Subjekt entscheidet, allgemein richtig ist. Aus diesem Grund muss die Entscheidung vermittels der Anerkennung einer entsprechenden Norm, vermittels des Bewusstseins der Gültigkeit eines normativen Prinzips geschehen. Die Entscheidung zwischen zwei möglichen partikularen Tätigkeiten – φ_x oder φ_y – geschieht dadurch, dass sich das Subjekt entscheidet, gemäß welchem normativen Prinzip, gemäß welcher Maxime – Φ_x oder Φ_y – es tätig sein soll.

Aufgrund der Reflexivität des Bewusstseins ist das normative Prinzip Φ des selbstbewussten Subjekts nicht länger unmittelbar gegeben, sondern vermittelt durch die Anerkennung desselben selbst hervorgebracht. Die Gültigkeit des entsprechenden normativen Prinzips ist nicht vorgegeben, sondern selbstbewusst. Das bedeutet, die normative Ordnung, gemäß der das Subjekt sich bestimmt, ist Resultat seiner Tätigkeit, Resultat seiner Entscheidung. Seine Tätigkeit ist autonom. Damit ist diese Ordnung streng genommen nicht länger als eine Natur zu betrachten; sie ist der Tätigkeit nicht logisch vorgängig, ihr nicht vorgegeben. Sie ist Resultat *und* Quelle einer autonomen Tätigkeit, das heißt nicht nur etwas, was durch die Tätigkeit des Subjekts reproduziert wird, sondern vielmehr etwas, was durch die Tätigkeit des Subjekts kreiert und bestimmt wird. Korsgaard nennt eine solche normative Ordnung, die das Subjekt aus der Anerkennung ihrer Gültigkeit bestimmt und die festlegt, über welches Spektrum möglicher Tätigkeiten das Subjekt mit sich identisch bleibt, eine *practical identity*. Das selbstbewusste Subjekt konstruiert somit durch seine Tätigkeit der Entscheidung seine personale Identität.[154] Es legt fest, wer oder was es ist. Entscheidung ist damit die spezifische Tätigkeit, durch die sich das selbstbewusste Subjekt als konkrete Person konstituiert, bestimmt und aufrechterhält. Sie ist eine spezifische Weise der Selbstkonstitution, die Selbstkonstitution des individuellen selbstbewussten Subjekts.[155]

154 Vgl. Korsgaard, *Self*-Constitution, S. 42.: »Personhood, construction of personal identity is a form of life, the rational form of life.«

155 Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 128 f.: »Choice introduces a whole new sense of *life*, a new sense in which a person can be said to ›have a life.‹ So personhood is quite literally a form of life. […] Since being a person, like being a living thing or an animal, is a form of life, being a person is being engaged in a specific form of the activity of self-

Die Entscheidung, was in der konkreten Situation zu tun ist, ist die Entscheidung für eine bestimmte Norm, für eine Maxime. Das Subjekt legt fest, was für es im Allgemeinen zu tun richtig ist. Das Prinzip seiner Identität ist dementsprechend eine normative Ordnung, die durch selbstbewusste Gültigkeit charakterisiert ist. Ihre Quelle ist ein spezifischer Akt der Anerkennung. Das heißt, die Entscheidung ist eine Tätigkeit, durch die das Subjekt das normative Prinzip seiner Identität anerkennt, wodurch dieses überhaupt erst zum normativen Prinzip seiner Identität wird. Doch wie ist diese spezifische Weise der Anerkennung zu charakterisieren? Wie kann das Subjekt sich für eine spezifische normative Ordnung, für ein bestimmtes Prinzip seiner personalen Identität entscheiden? Um zu verstehen, wie der kantianische Konstitutivismus den Akt der Entscheidung begreift, muss nun näher darauf eingegangen werden, inwiefern Anerkennung ihm zufolge als *reflective endorsement* zu begreifen ist.

Entscheidung als reflective endorsement

Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus entscheidet sich das selbstbewusste Subjekt für eine spezifische Tätigkeit φ_x oder φ_y, indem es die entsprechende *practical identity* Φ_x oder Φ_y hinsichtlich ihrer Gültigkeit anerkennt.[156] Es affirmiert oder negiert vermittelt durch die Anerkennung einer entsprechenden normativen Ordnung ein spezifisches Begehren, das ihm durch seine Sinnlichkeit als Möglichkeit gegeben ist.[157] Es verleiht sich so eine spezifische

constitution. Our chosen actions constitute us as persons. […] And so with this new form of life comes a new form of identity: what I have been calling ›practical identity‹. […] Because he is alive in a further sense, then, a person has an identity in a further sense. He has an identity that is constituted by his choices. This kind of identity is in a deeper way the person's own than an animal's identity, because he is consciously involved in its construction. And it is more essentially individual than a non-human animal's, because he is free. Constructing, creating, shaping, reshaping, maintaining, improving, in all these ways constituting this kind of identity is the everyday work of practical deliberation. […] It is this kind or level of identity I am talking about when I say we choose our forms – the laws of our own causality.«

156 Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S .127: »We don't need to think of this, and in fact we shouldn't think of it, as a decision made *prior* to action: as often as not, it is a decision embodied in the action. Action involves an incentive and a principle; the principle describes the agent's contribution to the action. In our case, that contribution takes the form of deciding *whether* to act as the incentive bids. And that decision may be *described* as your principle. […] Human action is in that further sense autonomous; that is the sense in which we choose our principles.«

157 Vgl. auch Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 139: »The [rational] soul that drinks in

habituelle normative Bestimmung. Seine Tätigkeit ist somit autonom, autonomes Begehren. Der kantianische Konstitutivismus begreift den Akt der Anerkennung, also die Entscheidung, gemäß einer spezifischen Norm tätig zu sein, als *reflective endorsement*, als reflexive Bekräftigung: Das Subjekt bekräftigt eine spezifische normative Ordnung Φ_x oder $\Phi_{y,}$ und zwar, indem es ihr gemäß tätig ist, wodurch es der entsprechenden normativen Ordnung selbstbewusste Gültigkeit verleiht.[158] Um den logischen Charakter der reflexiven Bekräftigung besser zu verstehen, kehren wir zur oben geschilderten paradigmatischen Situation einer Entscheidung zurück.

Es ist Frühherbst und die Witterung hier wird zunehmend schlechter. *Soll ich in Richtung Süden ziehen, wo die Winter angenehmer sind und auch im Winterhalbjahr reichlich Nahrung vorhanden ist?* Aufgrund meiner Lebensform liegt nun nahe, dies zu tun. Ich besitze ein partikulares Bewusstsein davon, dass dies richtig wäre. Metaphorisch formuliert: Es zieht mich in den Süden. Nun trete ich davon zurück und frage mich, ob ich das wirklich tun soll, ob mein partikulares Bewusstsein der Richtigkeit, mein Gefühl der Lust, tatsächlich gerechtfertigt ist. Ich distanziere mich dadurch von meiner Lebensform, wodurch sie nicht länger unmittelbar wirksam ist. Sie stellt nunmehr bloß einen möglichen Grund dar, insofern sie durch das reflexive Bewusstsein zu einer normativen Ordnung Φ *in potentia* transformiert wird. Durch die Reflexivität des Bewusstseins wird also plötzlich unentschieden, was das selbstbewusste Subjekt tun soll:

response to thirst does so not merely because it has an appetite to drink, but because it ›nods assent to [the appetite] as if in answer to a question.‹ Having an appetite for something and giving that appetite the nod are not the same thing. The soul does not act from appetite, but from something that endorses the appetite and says yes to it. Even when conflict is absent, then, we can see that there are two parts of the soul. To put it in Kant's way: in the human soul, the experience of choosing to act on an incentive – the experience of adopting a principle – is distinct from the experience of the incentive itself.«

[158] Vgl. Korsgaard, Sources of Normativity, S. 89: »If the reflective endorsement of our dispositions is what establishes the normativity of those dispositions, then what we need in order to establish the normativity of our more particular motives and inclinations is the reflective endorsement of those. That after all is the whole point of using the reflective endorsement method to justify morality: we are supposing that when we reflect on the things which we find ourselves inclined to do, we can then accept or reject the authority those inclinations claim over our conduct, and act accordingly. […] According to Kant, as each impulse to action presents itself to us, we should subject it to the test of reflection, to see whether it really is a *reason* to act. Since a reason is supposed to be intrinsically normative, we test a motive to see whether it is a reason by determining whether we should allow it to be a *law* to us.«

> »[O]ur liberation from the government of instinct is also […] our banishment from a world that is teleologically ordered by our instincts and presented as such by our incentives, a world in which we nearly always already know what to do.«[159]

Das selbstbewusste Subjekt ist sich einer bestimmten Neigung bewusst, der Neigung, φ zu tun, also etwa in den Süden zu ziehen. Doch diese Neigung tritt in seinem reflexiven Bewusstsein nun vorerst losgelöst von einer normativen Ordnung auf, die bestimmen könnte, ob die Tätigkeit φ richtig wäre oder nicht. So wird sie zu einer Bestimmung des Begehrungsvermögens *in potentia*. Das Subjekt reflektiert sie in Bezug auf ein generisches, unbestimmtes Bewusstsein seines Begehrens.[160] Dadurch wird der unmittelbare Zusammenhang der normativen Ordnung Φ und ihrer Verwirklichung in Gestalt einer partikularen Tätigkeit φ unterbrochen. Das Subjekt tritt von sich zurück und inhibiert die Wirksamkeit seiner Lebensform Φ und stellt sie hinsichtlich ihrer Rechtfertigung in Frage. Es ist unschlüssig, wie es tätig sein soll. Es ist unentschieden. Dies konfrontiert das selbstbewusste Subjekt mit einer notwendigen, geradezu lebensnotwendigen Aufgabe, die oben auch »the problem of the normative« genannt wurde:[161]

> »When we become conscious of the workings of an incentive within us, the incentive is experienced not as a force or a necessity but as a proposal, something we need to make a decision about. Cut loose from the control of instinct, we must formulate principles that will tell us how to deal with the incentives we experience.«[162]

Die Aufgabe, die sich dem Subjekt also stellt, besteht darin, normative Prinzipien zu formulieren, vermittels derer es entscheiden kann, was es tun soll. Dadurch bringt es wieder zusammen, was durch das reflexive Bewusstsein auseinandergetreten ist. Genau hierin liegt die Funktion der Entscheidung, die Kluft zwischen unbestimmtem Begehren φ *in potentia* und möglicher normativer Ordnung Φ_x zu schließen – diese zwei Aspekte also zu einer Einheit

159 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 118.

160 Korsgaard nennt eine Neigung (incentive), die dergestalt durch das reflexive Bewusstsein transformiert wird, eine »inclination«, um ihren Unterschied klar zu markieren. Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 123: »At the moment, so to speak, just prior to choice, you have reflective distance from the incentive, and therefore do not take it for granted that it provides a reason. […] So for now, viewing the incentive with the questioning eye of reason, you regard the incentive's effect on you as a mere psychological state, something normatively undecided – you regard it, that is, as just an inclination.«

161 Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 93. Vgl. auch Kapitel 2 oben.

162 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 119.

zusammenzubringen, wodurch das Begehren des Subjekts dann eine spezifische Bestimmung *in actu* erhält. Die Funktion der Entscheidung ist also Selbstbestimmung, Bestimmung des eigenen Begehrungsvermögens. Durch sie wird die Unbestimmtheit, die Unentschiedenheit aufgehoben, die Folge des reflexiven Bewusstseins ist. Dadurch konstituiert sich das Subjekt überhaupt erst als einheitliche Quelle partikularer Tätigkeiten, als Person. Entscheidung ist dementsprechend Selbstkonstitution, Selbstkonstitution der Person. Sie erfolgt dadurch, dass das Subjekt eine spezifische normative Ordnung Φ_x, eine spezifische Lebensform Φ_x, eine *practical identity* Φ_x anerkennt oder – wie es der kantianische Konstitutivismus nennt – reflexiv bekräftigt.[163]

> »[T]he form of the human is precisely the form of the animal that must create its own form. For nature sets each human being a task: self-consciousness divides his soul into parts, and he must reconstitute his agency, pull himself back together, in order to act. And that need to reconstitute yourself introduces the necessity of exercising your freedom, and the opportunity of doing so creatively. In other words, every person must make himself into a particular person. […] And it is because he makes himself into the particular person who he is that we hold him responsible for being who he is.«[164]

Wie müssen wir uns das nun anhand der oben eingeführten paradigmatischen Situation einer Entscheidung vorstellen? Soll ich in den Süden ziehen, wie es mir meine Neigung, φ zu tun, nahelegt? Wenn ich recht überlege, könnte ich auch hierbleiben: Ich könnte die Felle der erlegten Braunbären zum Schutz vor Witterung und Kälte verwenden, ich könnte meine Behausung durch den Einsatz von Feuer beheizen, wenn ich jetzt mit dem Sammeln von Brennmaterial beginne. Und da es hier dermaßen viele Braunbären, Rehe, Hasen etc. gibt, wäre es möglich, vermehrt auf die Jagd zu gehen, anstatt hauptsächlich von Früchten, Nüssen, Wurzeln, Fischen und Getreide zu leben. Das wäre zwar

[163] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 125: »Self-consciousness opens up a space between the experience of the incentive and what previously had been the instinctive response, and that space transforms incentives into inclinations and governing instincts into free reason. Self-consciousness is the source of a psychic complexity not experienced by the other animals, and it transforms psychic unity from a natural state into something that has to be achieved, into a task and an activity. Once we are self-conscious the soul has parts, and then before we can act it must be unified. At the very same time, and for the same reason, practical deliberation becomes necessary, for free reason need not follow inclination. We must now decide what to do. These conditions – the need to work at being unified and the need for practical deliberation – are brought about together. And this means that the function of deliberation is not merely to determine how you will act, but also to unify you.«

[164] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 130.

mit viel Aufwand und Arbeit verbunden – im Vergleich zu einem Leben weiter südlich, wo es im Winterhalbjahr eine Fülle an Nahrung gibt, die leichter zu erhalten ist. Doch ich würde mir den beschwerlichen Weg sparen und könnte meine Behausung weiter ausbauen und warten, gewisse Fertigungstechniken von Werkzeug perfektionieren und vor allem wäre ich bereits in dieser fruchtbaren Gegend, wenn das kommende Sommerhalbjahr beginnt. Das materielle Potenzial, das diese Gegend bietet, könnte zudem eventuell auf weitere produktive Weisen urbar gemacht werden, wenn ich nicht jeden Winter wieder wegziehen und alles – meinen gesamten Besitz – zurücklassen müsste. Dies sind zwei verschiedene, material inkompatible Lebensformen, das heißt zwei verschiedene Weisen, mein Leben zu gestalten: Φ_x und Φ_y. Ich muss mich entscheiden. Beides zugleich ist unmöglich. Doch was ist richtig? Auf welcher Grundlage soll ich das entscheiden? Wie muss die Tätigkeit der reflexiven Bekräftigung verstanden werden, so dass ich mich durch eine der beiden normativen Ordnungen Φ_x und Φ_y bestimmen kann?

Reflective endorsement als Selbst-Partikularisierung des formalen Selbstbewusstseins?

Eine autonome Tätigkeit geschieht aus dem allgemeinen Bewusstsein ihrer Richtigkeit, aus der Anerkennung ihres normativen Prinzips. Durch die Reflexivität des Bewusstseins stellt das selbstbewusste Subjekt sein konkretes sinnliches Begehren φ in Frage. Es weiß nun nicht mehr, wie es tätig sein soll, was es begehren soll. Seine partikulare Tätigkeit ist inhibiert: Sein Begehren ist unentschieden, generisch, unbestimmt. Deshalb muss es sich entscheiden; es muss sich aus sich selbst zu einer konkreten partikularen Tätigkeit bestimmen. Dadurch, dass es notwendig um seine Materialität weiß und sich so als eine Person konstituiert, sind ihm aufgrund seiner Rezeptivität spezifische, konkrete Bestimmungen seines Begehrungsvermögens gegeben: φ_x, φ_y, φ_z etc. Es ist sich beispielsweise bewusst, dass es Lust hat, einen Apfel zu essen, Quellwasser zu trinken, in den Süden zu ziehen etc. Diese partikularen Bestimmungen kann es nun vor dem Hintergrund des generischen Begriffs seines Begehrens neu miteinander verknüpfen, neu ordnen, da es von ihnen zurücktritt und sich ihrer als kontingenter Bestimmungen, als Bestimmungen *in potentia* bewusst wird. Es ist sich ihrer als seiner Materie bewusst. So kann es sich neu bestimmen, indem es sie entweder affirmiert oder negiert. Dies ist die Tätigkeit der reflexiven Bekräftigung, *reflective endorsement.*

Ich trete von meinem konkreten Begehren φ zurück, etwa in den Süden zu ziehen. Das kann ich nur, indem ich mir gleichzeitig bewusst bin, dass es auch

anders sein könnte: Ich könnte hierbleiben. Dies sind zwei Weisen Φ_x und Φ_y, mein Leben zu bestimmen, das heißt zu bestimmen, was ich im Allgemeinen tue. Die Entscheidung, die durch diese Option ermöglicht und zugleich notwendig wird, bezieht sich also nicht einfach auf zwei simple, gewissermaßen isoliert betrachtete Tätigkeiten, wie etwa: Soll ich den Apfel essen oder soll ich die Birne essen. Letzteres ist keine Entscheidung im fundamentalen Sinn. Eine genuine Entscheidung betrifft die Frage, wie zu leben richtig ist. Sie muss das Leben im Ganzen tangieren. Gegenstand einer Entscheidung ist letztlich die Frage, wie es richtig ist zu leben. Deshalb bezieht sich eine Entscheidung darauf, wer man ist, auf die *practical identity*, die man verwirklicht. Sie bestimmt, über welche Vielheit verschiedener partikularer Tätigkeiten hinweg die Person mit sich identisch bleibt. Sie bestimmt das Möglichkeitsspektrum aller Tätigkeiten, die das Subjekt aus dem Bewusstsein ihrer Richtigkeit vollziehen kann. Die genannte Option – in den Süden ziehen, Φ_x, versus hierbleiben, Φ_y – umfasst nun exakt je eine konkrete Gesamtheit partikularer Normen, die eine holistische Ordnung und so ein solches Möglichkeitsspektrum konstituieren. Das Objekt einer Entscheidung ist also eine solche Ordnung.

Dass das Objekt einer Entscheidung eine normative Ordnung ist, die eine holistische Gesamtheit darstellt, welche das selbstbewusste Subjekt hinsichtlich seiner personalen Identität bestimmt, ist notwendig, da die Entscheidung aus dem reflexiven Bewusstsein resultieren muss. Denn durch das reflexive Bewusstsein wird eine konkrete Tätigkeit, das sinnliche Begehren φ, notwendig in Bezug auf andere mögliche Tätigkeiten und ihren Zusammenhang reflektiert. Es ist ein allgemeines Bewusstsein, das mehrere mögliche Tätigkeiten holistisch miteinander verknüpft – das allgemeine Bewusstsein eines einheitlichen Möglichkeitsspektrums Φ. Das Subjekt kann unmöglich eine Entscheidung treffen, wenn es nur zwei Tätigkeiten gegeneinander abwägt, die je losgelöst sind von ihrem Zusammenhang zu den übrigen normativen Bestimmungen des Subjekts. Die zur Option stehenden Tätigkeiten dürfen also nicht isoliert, das heißt atomistisch, betrachtet werden. Eine Entscheidung muss notwendig aus einem Bewusstsein dessen resultieren, was die jeweiligen Tätigkeiten für das Leben des Subjekts insgesamt bedeuten würden. Das heißt, die betreffenden Tätigkeiten müssen hinsichtlich ihrer ›Bedeutung‹, hinsichtlich ihrer normativen Relevanz, miteinander verglichen werden. Dies ist nun nur möglich, wenn die einzelnen Tätigkeiten, die zur Option stehen, in ihrem Verhältnis zu anderen Tätigkeiten reflektiert werden, die notwendig damit zusammenhängen und durch die Entscheidung impliziert, exkludiert oder verunmöglicht werden. Eine Entscheidung betrifft den holistischen Zusammenhang einer Vielheit möglicher Tätigkeiten. Die zur

Option stehenden Tätigkeiten stehen notwendig in Beziehung zu *einem* systematischen Geflecht von Tätigkeiten. Ziehe ich in den Süden, tangiert das meine gesamte Lebensweise; bleibe ich hier, bestimmt das ebenfalls meine gesamte Lebensweise – wie ich mich ernähre, wie ich mich vor der Witterung schütze, etc. Das muss alles mit reflektiert werden, um die Entscheidung treffen zu können.

Die Frage, die sich dem selbstbewussten Subjekt aufgrund der Reflexivität seines Bewusstseins stellt, lautet nicht: *Soll ich einen Apfel essen oder soll ich eine Birne essen?* Sie lautet vielmehr: *Soll ich φ tun, was bedeuten würde, dass ich mich gemäß einer spezifischen Lebensform Φ_x bestimme?* Die reflexive Bekräftigung, durch die das Subjekt diese Frage beantwortet, bezieht sich dementsprechend auf eine holistisch geordnete Gesamtheit von Normen. Als eine solche Gesamtheit kann eine normative Ordnung nun daraufhin geprüft werden, ob sie den formalen Kriterien der autonomen Tätigkeit gehorcht, die in Kapitel 4 erläutert wurden. Erfüllt sie also die beiden formalen Kriterien: allgemeine Widerspruchsfreiheit und zweckmäßige Wirksamkeit? Nur wenn sie formal gültig ist, kann sie überhaupt als eine mögliche habituelle Bestimmung des Subjekts gelten. Erfüllt eine solche zu prüfende Ordnung diese Kriterien nicht, dann ist ausgeschlossen, dass das Subjekt sie reflexiv bekräftigen, sie also hinsichtlich ihrer Gültigkeit anerkennen kann. Denn eine Ordnung, die entweder nicht widerspruchsfrei oder kein Prinzip der Wirksamkeit ist, kann unmöglich die Frage beantworten, ob eine spezifische Tätigkeit, ein spezifisches sinnliches Begehren φ, vollzogen werden soll oder nicht. Eine solche Verknüpfung normativer Prinzipien ist formal ungültig und somit streng genommen gar keine normative Ordnung. Die formalen Prinzipien der autonomen Tätigkeit enthalten, wie dargestellt, notwendige Bedingungen, die eine Maxime, eine normative Ordnung Φ_x erfüllen muss, um die Entscheidung zwischen zwei spezifischen Tätigkeiten zu treffen. Doch können die formalen Kriterien, allgemeine Widerspruchsfreiheit und zweckmäßige Wirksamkeit, auch als hinreichend betrachtet werden, um die Frage zu entscheiden, ob das Subjekt φ_x tun soll oder nicht oder vielmehr etwas anderes, φ_y etwa? Das müsste der Fall sein, wenn sie die alleinigen Prinzipien der Entscheidung sein sollen, was der kantianische Konstitutivismus behauptet.[165]

[165] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 131: »[W]e choose the principles of our own causality, and in doing so we constitute our identities as individual human agents. This doesn't mean, of course, that we choose the hypothetical and categorical imperatives themselves. The Kantian imperatives are principles that instruct us in *how* to formulate our maxims; autonomy and efficacy set standards for the form of our maxims.« Dass es dabei keine weiteren nicht-formalen Prinzipien geben kann, die das Subjekt in seiner Entscheidung anleiten würden, erklärt sich daraus, dass die Entscheidung aus dem refle-

Durch das reflexive Bewusstsein der formalen Prinzipien einer autonomen Tätigkeit kann das selbstbewusste Subjekt alle Verknüpfungen von normativen Prinzipien, die formal ungültig und also bloß vermeintliche normative Ordnungen sind, als mögliche habituelle Bestimmungen seiner selbst ausschließen. Eine formal ungültige Verknüpfung normativer Prinzipien kann unmöglich reflexiv bekräftigt werden, denn sie kann unmöglich entscheiden, ob das Subjekt φ tun soll oder nicht. Der kategorische und der hypothetische Imperativ legen fest, was überhaupt eine mögliche normative Ordnung ist, aus deren Anerkennung ein selbstbewusstes Subjekt sich zu einer partikularen Tätigkeit φ bestimmen kann. Als formale Prinzipien sind sie jedoch vollständig allgemein, universell und unbestimmt. Deshalb ergab sich oben die Frage, wie es möglich ist, dass sich das selbstbewusste Subjekt als ein Subjekt begreift, das in sich eine partikulare Bestimmung erzeugt. Wie kann es Ursprung einer zweckmäßigen Veränderung sein, indem es in sich den Unterschied zweier partikularer Tätigkeiten hervorbringt, die es zu einer Einheit verknüpft? Dies ist die Frage nach der Partikularität der reflexiven Tätigkeit, die sich am Ende von Teil II ergeben hat.

Eine kurze Rekapitulation ist hier angebracht: Wir beantworteten die Frage nach der Partikularität der reflexiven Tätigkeit bislang damit, dass erläutert wurde, inwiefern das selbstbewusste Subjekt sich notwendig als eine materielle Wirklichkeit konstituieren muss, um konkrete partikulare Bestimmungen aufzuweisen. Nur so kann es den hypothetischen Imperativ erfüllen, der die Form partikularer Bestimmtheit betrifft und vom Subjekt fordert, sich eine solche Bestimmtheit zu verleihen. Die Materialität und die damit verbundene Rezeptivität des selbstbewussten Subjekts, das sich durch die reproduktive Tätigkeit des Begehrens verwirklicht, ist dabei als Quelle konkreter partikularer Tätigkeiten zu betrachten, deren sich das Subjekt als verschiedener möglicher Bestimmungen seiner selbst bewusst werden kann. Durch das reflexive Bewusstsein wird eine solche Tätigkeit des sinnlichen Begehrens φ zu einer Bestimmung *in potentia*, zur Materie des Selbstbewusstseins. Als Materie des reflexiven, formalen Selbstbewusstseins ist das sinnliche Begehren etwas, was gerade auch anders bestimmt sein könnte, womit ein Bewusstsein dieses Begehrens als Materie notwendig ein allgemeines Bewusstsein ist. Materie ist dasjenige, was anders bestimmt sein könnte, eine Bestimmung *in potentia*. Es enthält eine Vielheit möglicher Bestimmungen. Ob es nun *actualiter* die entsprechende Bestimmung aufweist oder nicht, entscheidet die entsprechende Form: Sie ist letzte Quelle der Wirklichkeit

xiven Bewusstsein erfolgen muss, welches gemäß dem kantianischen Konstitutivismus gerade durch die genannten formalen Prinzipien konstituiert wird.

einer Bestimmung. Doch da das reflexive Bewusstsein ebenfalls die partikulare animalische Lebensform Φ in Frage stellt, die Grund und Quelle der Verwirklichung der betreffenden Bestimmung φ wäre, ist nun nicht länger klar, worin die Quelle der Bestimmung liegen soll. Auch diese Bestimmung, die habituelle Bestimmung Φ, ist nunmehr eine Bestimmung *in potentia*. Das selbstbewusste Subjekt ist sich zwar seiner Partikularität in Gestalt konkreter Bestimmungen bewusst, die durch seine Sinnlichkeit, seine Rezeptivität gegeben sind – doch nunmehr bloß als eine Möglichkeit.

Durch die Materie in Gestalt der Sinnlichkeit ist gewährleistet, dass sich das selbstbewusste Subjekt als eine partikulare Wirklichkeit, als eine Person, begreift. Es erscheint sich dadurch als etwas, was konkrete partikulare Bestimmungen aufweist. Doch diese Bestimmungen sind bloß mögliche Bestimmungen, Bestimmungen *in potentia*. Die Sinnlichkeit, das heißt die Materie der Person, ist hinsichtlich eines Spektrums möglicher Bestimmungen unbestimmt und die Wirklichkeit ihrer Bestimmung muss letztlich aus der Form, aus dem formalen Subjekt selbst hervorgehen. Das heißt, die Partikularisierung des formalen Selbstbewusstseins kann nicht ausschließlich aus der Materie erklärt werden. Die Materie stellt bloß ein Spektrum möglicher partikularer Bestimmungen dar. Das formale Subjekt, die reflexive Tätigkeit, muss aber letzter Grund dessen sein, weshalb es eine spezifische konkrete Bestimmung tatsächlich – *actualiter* – verwirklicht.[166] Das selbstbewusste Subjekt muss sich durch seine reflexive Tätigkeit für eine der ihm gegebenen Möglichkeiten entscheiden. Das heißt, das formale Subjekt muss sich selbst partikularisieren. Die autonome Tätigkeit ist also eine Tätigkeit der Selbst-Partikularisierung.[167] Dies soll auch der konstitutivistische Begriff

[166] Vgl. hierzu auch Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 6, AA 5:29 (S. 38).

[167] Selbst-Partikularisierung bedeutet dasselbe wie Selbst-Bestimmung, bloß dass der Ausdruck »Selbst-Partikularisierung« noch deutlicher darauf hinweist, dass die Tätigkeit der Selbstbestimmung, die autonome Tätigkeit, eine universelle Tätigkeit ist, die sich als eine materielle Wirklichkeit begreift und verwirklicht. Die Bestimmung, die sich das Subjekt durch die autonome Tätigkeit selbst verleiht, ist die Bestimmung seiner partikularen Wirklichkeit als Person. Engstrom nennt dies auch »self-specification«: »To intend to do something is to specify, in an act of practical thought, what one means to do, and this is just to specify one's *conception* of what one, as a practical subject, means to do, which in turn is to specify one's practical self-conception. And since this self-conception is efficacious, it constitutes the agent, the practical subject itself. It follows that, even if a practical subject depends entirely on sensible conditions for the basic representations of the objects it means to realize, a representation of an object of sensible desire can be included in intention only insofar as the subject has, in deciding what to do, taken it up into its practical thought and hence into itself, thereby appropriating (or ›incorporating‹) it. It follows too that, as the agent's *own* efficacious specification of what it means to do,

der reflexiven Bekräftigung erfassen: Durch das *reflective endorsement* wird eine mögliche Bestimmung φ_x vor dem Hintergrund ihres möglichen Grundes Φ_x bekräftigt. Es wird ihr durch das reflexive Bewusstsein Kraft und Wirklichkeit verliehen: $\{\varphi_x, \Phi_x\}$. Die reflexive Bekräftigung, *reflective endorsement*, durch die sich das Subjekt entscheidet, was es tut, ist also Selbst-Partikularisierung. Das selbstbewusste Subjekt wird nicht durch seine Materie partikularisiert, sondern dadurch, dass es seiner Materie durch das reflexive Bewusstsein eine partikulare Bestimmung verleiht, die Letztere als Möglichkeit bereits enthält.

Die autonome Tätigkeit, Entscheidung, muss Selbst-Partikularisierung sein; das formale Selbstbewusstsein muss durch seine reflexive Tätigkeit letzter Grund der aktualen partikularen Bestimmung $\{\varphi_x, \Phi_x\}$ seiner selbst sein. Es muss als praktisches Selbstbewusstsein auftreten. Andernfalls wäre es keine autonome Tätigkeit; ihr letzter Grund wäre unmöglich das reflexive Bewusstsein ihrer Richtigkeit. Der Grund der partikularen Bestimmung muss in der reflexiven Tätigkeit selbst liegen. Das bedeutet, die reflexive Tätigkeit des formalen Selbstbewusstseins partikularisiert sich selbst. Hegel beschreibt die Selbst-Partikularisierung des Selbstbewusstseins – das er als praktisches Selbstbewusstsein »Wille« nennt und dessen Materie er als »Inhalt« bezeichnet – in § 12 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* folgendermaßen:

> »Das System dieses Inhalts, wie es sich im Willen unmittelbar *vorfindet*, ist nur als eine Menge und Mannigfaltigkeit von Trieben, deren jeder der meinige *überhaupt* neben andern und zugleich ein Allgemeines und Unbestimmtes ist, das vielerlei Gegenstände und Weisen der Befriedigung hat. [Darin] daß der Wille sich in dieser gedoppelten Unbestimmtheit die Form der *Einzelheit* gibt (§ 7), ist er beschließend, und nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille.
>
> Statt etwas *beschließen*, d. h. die Unbestimmtheit, in welcher der eine sowohl als der andere Inhalt zunächst nur ein möglicher ist, aufheben, hat unsere Sprache auch den Ausdruck: *sich entschließen*, indem die Unbestimmtheit des Willens selbst, als das Neutrale, aber unendlich befruchtete, der Urkeim alles Daseins, in sich die Bestimmungen und Zwecke enthält und sie nur aus sich hervorbringt.«[168]

intention can also be characterized as the *self-specification* of this practical self-conception, an act that might also be described as a practical subject's attachment of a practical predicate to itself«. (Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 33)

[168] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 12.

Doch können wir das durch den kantianischen Begriff der reflexiven Bekräftigung verstehen? Kann der kantianische Konstitutivismus mit seinem Begriff der Entscheidung tatsächlich erklären, was Entscheidung wirklich ist – nämlich Selbst-Partikularisierung?

Wie soll das formale Selbstbewusstsein aus seiner reflexiven Tätigkeit heraus eine spezifische normative Ordnung Φ_x, eine *practical identity* bekräftigen? Wie soll es sich für eine konkrete, habituelle Bestimmung Φ_x seiner selbst entscheiden? Ich will nun zeigen, dass der kantianische Konstitutivismus dies mit seinem Begriff des *reflective endorsement* unmöglich erklären kann. Denn sein Begriff der reflexiven Bekräftigung ist inkonsistent: Er zieht eine gewisse Gestalt des Paradoxes der Autonomie, das Paradox der Entscheidung, auf sich und ist deswegen mit einem gravierenden Problem konfrontiert, dem Problem der Partikularität. Der kantianische Konstitutivismus kann also nicht konsistent erklären, wie sich das formale Subjekt, das heißt die reflexive Tätigkeit, selbst partikularisiert.

7. Das Paradox der Autonomie als zweiseitiges Paradox der Entscheidung

Das selbstbewusste Subjekt muss sich entscheiden, um sich als materielle Wirklichkeit einer Person zu konstituieren und aufrechtzuerhalten. Durch die Tätigkeit der Entscheidung bestimmt es sich gemäß einer spezifischen normativen Ordnung Φ_x, indem es sie als gültig anerkennt. Es verleiht sich so ein partikulares Prinzip der Identität. Eine solche Ordnung, eine *practical identity*, kommt nun gemäß dem kantianischen Konstitutivismus zustande, wenn das selbstbewusste Subjekt sie durch sein reflexives Bewusstsein bekräftigt – *reflective endorsement.* »Reflective endorsement« ist also der konstitutivistische Begriff der Anerkennung, das heißt der Quelle der selbstbewussten Gültigkeit einer Norm.

Um sich zu entscheiden, kann sich das selbstbewusste Subjekt nur an den formalen Prinzipien der autonomen Tätigkeit orientieren. Denn sie sind alles, was übrigbleibt, wenn jegliche Partikularität in Frage gestellt wird. Es sind die Prinzipien, die eine Tätigkeit erfüllen muss, um überhaupt eine Tätigkeit zu sein, durch die sich das Subjekt selbst eine habituelle normative Bestimmung Φ_x oder Φ_y verleiht.

> »[W]e choose the principles of our own causality, and in doing so we constitute our identities as individual human agents. This doesn't mean, of course, that we choose the hypothetical and categorical imperatives themselves. The Kantian imperatives are principles that instruct us in *how* to formulate our maxims; autonomy and efficacy set standards for the form of our maxims.«[169]

Die reflexive Bekräftigung einer spezifischen normativen Ordnung, durch die sich das Subjekt selbst bestimmt und seine *practical identity* konstituiert, funktioniert also grundlegend darüber, dass sich das selbstbewusste Subjekt an den formalen Prinzipien der Selbstbestimmung orientiert. Doch, wie ich nun ausführen will, ist diese Auffassung von Selbstbestimmung, Autonomie, Entscheidung inkonsistent.

[169] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 131.

Das zweiseitige Paradox der Entscheidung

Wie kann das selbstbewusste Subjekt sich hinsichtlich einer Option verschiedener partikularer Bestimmungen entscheiden, die ihm aufgrund seiner Materialität, seiner Sinnlichkeit, als mögliche normative Bestimmungen seiner selbst gegeben sind? Der kantianische Konstitutivismus versucht dies durch den Begriff der reflexiven Bekräftigung zu erklären. Er zieht jedoch, wie nun detailliert dargestellt werden soll, eine spezifische Gestalt des Paradoxes der Autonomie, das Paradox der Entscheidung, auf sich: *Entweder* die Bestimmung, die das Subjekt bekräftigt, ist durch seine materielle Wirklichkeit bereits vorgegeben *oder* seine Entscheidung für eine spezifische normative Ordnung, gemäß derer es sich zur Tätigkeit bestimmt, ist willkürlich, rein zufällig. In beiden Fällen kann seine Entscheidung aber keine autonome Tätigkeit sein. Es wird sich spezifisch zeigen, dass das Paradox der Autonomie in einer komplexeren Variante auftritt als bei der eingangs diskutierten legislatorischen Auffassung – nämlich als Paradox der Entscheidung, das zwei Seiten eines Dilemmas umfasst. Das Dilemma besteht darin, dass es zwei mögliche Weisen gibt, die reflexive Tätigkeit der Entscheidung zu begreifen, wobei jedoch beide ein je spezifisches Paradox beinhalten. Das Paradox der Entscheidung umfasst also zwei Paradoxien, die je eine Seite eines Dilemmas darstellen: die monistisch-transformative Paradoxie der Entscheidung und die dualistisch-additive Paradoxie der Entscheidung.

Korsgaard ist sich bewusst, dass ihre Auffassung von Autonomie, ihre Erklärung der geistigen Tätigkeit, eine innere Spannung aufweist und inkonsistent erscheint.

> »It is as a possessor of personal or practical identity that you are the author of your actions, and responsible for them. And yet at the same time it is in choosing your actions that you create your identity. What this means is that you constitute yourself *as* the author of your actions in the very act of choosing them. I am fully aware that this sounds paradoxical. How can you constitute yourself, create yourself, unless you are already there? Call this the paradox of self-constitution.«[170]

Doch Korsgaard ist überzeugt, dass das nur ein Schein ist: Das Paradox verschwindet ihr zufolge, wenn man die Zeitlichkeit der autonomen Tätigkeit richtig versteht und berücksichtigt, dass die reflexive Bekräftigung, durch die sich das selbstbewusste Subjekt als Person selbst konstituiert, als ein spezifischer Prozess der permanenten reflexiven Selbstbekräftigung begriffen

[170] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 20.

werden muss. Ich will ihren Gedanken nun rekonstruieren, um anschließend aber zu zeigen, dass dieser Lösungsvorschlag nicht funktioniert.

Korsgaard ist der Ansicht, dass ihr Begriff der Selbstkonstitution, das heißt der autonomen Tätigkeit, nur scheinbar inkonsistent ist. Ein Paradox drängt sich laut Korsgaard nur auf, wenn man verkennt, dass die reflexive Tätigkeit der Selbstkonstitution als ein Prozess begriffen werden muss. Es ist dementsprechend falsch anzunehmen, dass die reflexive Bekräftigung eine Tätigkeit wäre, die zu einem spezifischen Zeitpunkt erfolgt und danach abgeschlossen ist. Der Akt der Entscheidung darf nicht als eine Zäsur betrachtet werden, wodurch zu einem konkreten Zeitpunkt *ex nihilo* eine spezifische normative Ordnung anerkannt und bekräftigt wird. Das selbstbewusste Subjekt konstituiert sich also nicht zu einem spezifischen Zeitpunkt als Person, womit es erst von da an als ein partikulares Subjekt aufträte, das durch eine spezifische *practical identity* bestimmt ist. Denn wie sollte das möglich sein? Es wäre nur möglich, wenn es als Subjekt dieser Selbstkonstitution bereits vorgängig gegeben wäre oder wenn seine Selbstkonstitution rein zufällig erfolgte. »The picture here is not of a craftsman who is, mysteriously, his own product. The picture here is of the self-constitutive process that is the essence of life. The paradox of self-constitution, in this context, is no paradox at all.«[171]

Das selbstbewusste Subjekt bezieht sich also nicht wie ein »craftsman« von einem externen Standpunkt auf seine Partikularität, die es im Sinne einer produktiven Tätigkeit (das heißt im Sinne einer Herstellung) zum Ausdruck seiner Entscheidung und damit zur partikularen Wirklichkeit seiner selbst bestimmen würde. Selbstbestimmung und Selbstkonstitution sind auf keinen Fall analog zur Fertigung eines Artefakts zu begreifen, die stets einen Anfangspunkt und einen Endpunkt besitzt. Es ist nicht so, dass das Subjekt vor der Entscheidung noch keine *practical identity* besäße, wohingegen seine personale Identität, seine normative Bestimmung Φ_x, nach der Entscheidung ein für alle Mal etabliert wäre. Die Tätigkeit, durch die sich das selbstbewusste Subjekt gemäß einer *practical identity* bestimmt, Entscheidung, ist vielmehr ein permanenter Prozess der Reproduktion und Modifikation einer spezifischen normativen Ordnung, einer *practical identity* Φ_x, die jedoch stets reflexiv hinterfragt, geprüft und bekräftigt werden muss. Indem Korsgaard dies hervorhebt, weist sie darauf hin, dass das Verhältnis von reflexiver Tätigkeit und Sinnlichkeit des Subjekts nicht in einer dualistischen Weise begriffen werden darf. Das reflexive Bewusstsein bezieht sich nicht in einem äußerlichen Verhältnis auf die Partikularität des denkenden Lebewesens: Reflexive Tätigkeit und partikulare Sinnlichkeit des Subjekts bilden eine monistische

[171] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 42.

Einheit, ein inneres Verhältnis von Form und Materie, wobei Letztere als Materie immer schon mit Hinblick auf die Form transformiert ist.

Es ist also falsch zu denken, dass das selbstbewusste Subjekt vermittels einer Entscheidung seine ihm eigene, vorgängig gegebene animalische Lebensform Φ zu einem konkreten Zeitpunkt in eine *practical identity* Φ_x verwandelt. Die reflexive Tätigkeit und die partikulare Sinnlichkeit des denkenden Lebewesens verhalten sich nicht in der Weise eines Dualismus extern zueinander. Denn dann müsste die Transformation des sinnlichen Begehrens, das Ausdruck der ursprünglichen animalischen Lebensform Φ des Subjekts ist, in ein autonomes Begehren, das die *practical identity* Φ_x verwirklicht, tatsächlich zufällig erfolgen. Die reflexive Tätigkeit der Entscheidung wäre dann vollkommen losgelöst von jeglicher Partikularität und für sich betrachtet völlig unbestimmt. Das Subjekt dieser reflexiven Tätigkeit wäre durch keine partikulare normative Ordnung bestimmt. Seine reflexive Tätigkeit, durch die es eine spezifische partikulare normative Ordnung bekräftigt anstelle einer anderen, wäre zufällig. In diesem Fall würde sie jedoch ihrem logischen Charakter als autonomer Tätigkeit widersprechen, dem entsprechend sie aus sich selbst heraus die Gültigkeit eines normativen Prinzips begründen soll. Denn durch eine zufällige Tätigkeit kann die Gültigkeit einer Norm nicht begründet werden. Die Tätigkeit der Entscheidung wäre dann nicht autonom. Das ist das dualistisch-additive Paradox der Entscheidung.

Aus diesem Grund ist Korsgaard überzeugt, dass die dualistische Auffassung falsch sein muss. Die Partikularität des selbstbewussten Subjekts, seine Sinnlichkeit, ist immer schon durch die reflexive Tätigkeit bestimmt; seine partikulare normative Ordnung, auf die es sich in seiner Entscheidung reflexiv bezieht, ist immer schon eine *practical identity.* Die habituellen normativen Bestimmungen des selbstbewussten Subjekts, die seine Sinnlichkeit aufweist, sind immer schon als mögliche Gründe, das heißt als *seine* normativen Prinzipien, zu betrachten.[172] Das selbstbewusste Subjekt tritt seiner Partikularität nicht als etwas Fremdes gegenüber, wenn es nach der Richtig-

172 Vgl. auch Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 126: »When you choose, as I've said before, it is as if there were something over and above your incentives, something which is you, and which chooses which incentive to act on. That much just follows from the fact of self-consciousness. You must decide whether to act on the incentive, and in effect that means you must decide whether to identify your will with it or not […]. But it is not as if the incentive itself appears in consciousness as something that is *not* you, but just something you just might pick up, the way you might pick up a stone off the ground. The incentive arises from your nature and it appears in consciousness as something that wants to *be* you. As I argued […], our incentives, at least many of them, arise from our conceptions of our practical identity, from the various roles and relationships that we think of as giving our lives and actions value.«

keit seiner Tätigkeit fragt. Das, von dem sich das selbstbewusste Subjekt vermittels seiner reflexiven Tätigkeit distanziert und das es durch sie bestimmt, ist immer schon seine *practical identity*, das heißt eine normative Ordnung, die durch selbstbewusste Gültigkeit charakterisiert ist und somit anerkannt werden muss. Nur so kann das Verhältnis der reflexiven Tätigkeit zur Sinnlichkeit des denkenden Lebewesens tatsächlich als ein inneres Verhältnis von Form und Materie gedacht werden. Dies ist die monistisch-transformative Auffassung der Entscheidung.[173] Diese führt nun aber ihrerseits ebenfalls in ein Paradox.

Das selbstbewusste Subjekt bezieht sich in seiner Entscheidung also immer schon dergestalt auf seine Sinnlichkeit, dass diese ihm als Ort der Wirklichkeit seiner *practical identity* gegenübertritt. Seine Sinnlichkeit ist der reflexiven Tätigkeit nicht äußerlich; sie ist ihr nicht fremd, insofern sie andern Prinzipien gehorchen würde. Das Subjekt muss die Gründe, die normativen Prinzipien, die ihm in Gestalt seiner Sinnlichkeit begegnen, immer schon als seine Gründe, als seine Prinzipien, begreifen. Wäre es anders, würde sich das formale Selbstbewusstsein äußerlich auf seine Sinnlichkeit beziehen, womit sich notwendig das erwähnte dualistisch-additive Paradox der Entscheidung ergibt. Begreift man die Entscheidung jedoch auf die monistisch-transformative Weise, kollabiert die gesamte Struktur des reflexiven Bewusstseins. Das Subjekt kann in seinem Bewusstsein nicht mehr von sich zurücktreten und seine Partikularität in Frage stellen. Seine Reflexivität verkehrt sich dann in eine destruktive Zirkularität. Das Subjekt, das von sich und seiner Partikularität zurücktritt, ist dann nicht mehr von dem partikular bestimmten Subjekt zu unterscheiden, von dem es zurücktritt.

Gemäß der monistisch-transformativen Auffassung sind beide, das Subjekt, das zurücktritt, und das Subjekt, von dem Ersteres zurücktritt, durch dieselbe normative Ordnung, durch dieselbe *practical identity* Φ_x bestimmt. Sie sind hinsichtlich der Frage, welche normative Ordnung für sie bestimmend ist, identisch. Doch dann stehen dem selbstbewussten Subjekt nur zwei Optionen offen, wie es die Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit beantworten kann: entweder, indem es die betreffende Ordnung als einen Maßstab begreift, der sich nicht in Frage stellen lässt, weil er gegeben ist, oder, indem es darauf verweist, dass diese Ordnung gültig ist, weil es sie gemäß dieser Ordnung für gültig hält. Es kann in diesem Fall nicht anders, als die betreffende normative Ordnung Φ_x zu bekräftigen. Sie erscheint ihm hinsichtlich

[173] Vgl. zur vertieften Auseinandersetzung mit dem Unterschied zwischen einer dualistisch-additiven und einer monistisch-transformativen Auffassung selbstbewussten Lebens den Sammelband *Selbstbewusstes Leben* (herausgegeben von Kern/Kietzmann).

ihrer Gültigkeit als gegeben. Doch dann kann es seine Tätigkeit nicht länger als autonom verstehen, als eine Tätigkeit, die durch ein reflexives, vollständig unbestimmtes Bewusstsein letzter Grund der Gültigkeit einer partikularen Norm ist. Seine partikulare Bestimmung Φ_x, seine *practical identity*, resultiert dann nicht länger aus einem universellen Selbstbewusstsein, das jegliche Partikularität in Frage stellt. Dies ist das Paradox der Autonomie in Gestalt des monistisch-transformativen Paradoxes der Entscheidung.

Konflikt und Entscheidung

Die eben entwickelte Kritik am monistischen Begriff der reflexiven Bekräftigung ist jedoch vorschnell und wird Korsgaard nicht gerecht, da ausgeblendet wird, worum es ihr letztendlich geht und was letztlich ein wesentliches Charakteristikum einer jeden Situation der Entscheidung ist. Denn laut Korsgaard ist für eine Situation der Entscheidung wesentlich, dass im selbstbewussten Subjekt eine Form von Konflikt auftritt: *Ich will* φ_x *tun und ich will* φ_y *tun, doch beide Tätigkeiten widersprechen sich – wie soll ich mich also entscheiden; welche Tätigkeit ist richtig?* Eine Entscheidung betrifft, wenn es eine Entscheidung im fundamentalen Sinn sein soll, notwendig eine Option zwischen zwei Tätigkeiten, die für das Subjekt einen Konflikt darstellen. Es ist weder die bloße Wahl zwischen Affirmation und Negation *einer* bestimmten Tätigkeit, die dem Subjekt durch seine Sinnlichkeit nahegelegt wird. Noch ist es die bloße Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, die indifferent nebeneinanderstehen. Es ist nicht bloß die reflexive Bekräftigung einer spezifischen normativen Ordnung aus dem Bewusstsein heraus, dass es auch anders sein könnte: Φ_x oder Φ_y. Eine Entscheidung muss die Lösung eines Konflikts sein.

Der oben eingeführte paradigmatische Fall einer Entscheidung muss also folgendermaßen modifiziert werden: Es ist Frühherbst und die Witterung wird zunehmend schlechter. Soll ich in den Süden ziehen, wie ich das bis anhin getan habe – wie ich es bis anhin stets für richtig gehalten habe – dort ist es angenehm warm und es gibt reichlich Nahrung? Oder soll ich hierbleiben – denn so müsste ich meine Behausung, die ich dieses Jahr an einer optimalen Stelle errichten konnte, und vor allem meinen gesamten Besitz nicht zurücklassen? Beide Möglichkeiten erscheinen mir als richtig; beide haben ihre Vorzüge. Doch sie schließen sich wechselseitig aus. Ich kann nicht beides zugleich tun. Darüber hinaus resultieren beide Möglichkeiten daraus, was ich den Sommer über getan habe. Beide Möglichkeiten resultieren also aus dem, was ich den Sommer über gewesen bin, aus meiner *practical identity*: Ich bin zwar nach wie vor derjenige, der das Winterhalbjahr im Süden verbringt –

das habe ich schon immer so getan –, doch habe ich mich zugleich auch dergestalt mit meinem Besitz identifiziert, so dass ich diesen nun nicht wieder zurücklassen will. Somit liegt ein Konflikt vor in dem, was ich bin. Es tritt in meiner *practical identity* Φ_x ein Widerspruch auf: Ein Zweck, eine Tätigkeit, stellt einen anderen Zweck, eine andere Tätigkeit, allgemein in Frage.

Aufgrund des Konflikts weiß das Subjekt nicht mehr, was es tun soll. Seine partikulare Tätigkeit, das heißt die Verwirklichung seiner normativen Ordnung Φ_x, ist inhibiert. Seine normative Ordnung ist Quelle eines Konflikts; sie entspricht nicht mehr den formalen Prinzipien einer autonomen Tätigkeit. Deswegen muss es sich entscheiden und seine *practical identity* Φ_x modifizieren respektive neu bestimmen: Φ_{x1} oder Φ_{x2}. Korsgaard schildert das folgendermaßen:

> »As I argued […], our incentives, at least many of them, arise from our conceptions of our practical identity, from the various roles and relationships that we think of as giving our lives and actions value. The work of pulling ourselves back together is also the work of pulling those identities into a single practical identity, choosing among them when we have to, deciding which is to have priority, harmonizing them when we can. But the incentives that spring from these forms of identity are incentives to *act*, and on any given occasion, we can only do one thing. So what we feel in a hard case of the sort I have described is that we ourselves are being pulled in both directions. That's what we say in such cases: *I* feel so torn. […] The work of practical deliberation is reunification, reconstitution: and the function of the principles that govern deliberation – the principles of practical reason [the categorical and hypothetical imperatives] – is the unification of the self.«[174]

Der fundamentale Fall einer Entscheidung bezieht sich gemäß Korsgaard also auf eine Situation des Konflikts: Das Subjekt muss sich entscheiden, wenn es auf der Grundlage seiner *practical identity* einen inneren Konflikt erfährt, wenn es sich – wie Korsgaard es formuliert – zerrissen oder hin und her gerissen fühlt. Das normative Prinzip der personalen Identität, die *practical identity*, ist in diesem Fall Quelle zweier sich widersprechender, also zweier material inkompatibler Tätigkeiten.

Korsgaard begreift diese Situation des Konflikts nun nicht so, dass etwa die Sinnlichkeit gegen die reflexive Tätigkeit opponieren würde (das wäre ein dualistisches Verständnis), sondern vielmehr so, dass verschiedene Teile oder Aspekte der *practical identity* in einen Widerspruch zueinander treten.[175]

[174] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 126.
[175] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, Kap. 7, insbesondere S. 133–142.

Das Prinzip der personalen Identität des Subjekts droht in einem solchen Fall also in eine Pluralität von Identitäten zu zerfallen, die sich widersprechen. Korsgaard spricht hier deshalb auch von »forms of identity«, »identities« und von »pulling ourselves back together«, »reunification« beziehungsweise »reconstitution«.[176] Der fundamentale Fall einer Entscheidung ist also der Fall, in dem in der normativen Ordnung, die das Subjekt als seine eigene begreift, ein Widerspruch, ein *innerer* Konflikt auftritt. Die Tätigkeit der reflexiven Bekräftigung, das heißt die Entscheidung, muss deswegen in einem spezifischen Sinn als ein Prozess charakterisiert werden, der diesen Widerspruch, diesen Konflikt auflöst.

Struktur des Konflikts und Zeitlichkeit der Entscheidung

Die grundlegende Situation einer Entscheidung ist die Situation eines Konflikts, der sich aus dem Prinzip der personalen Identität eines selbstbewussten Subjekts ergibt. Die normative Ordnung Φ_x, die *practical identity*, durch die das Subjekt sich überhaupt als eine einheitliche individuierte materielle Wirklichkeit, als eine Person, verwirklichen kann, droht auseinanderzufallen. Sie birgt einen Widerspruch in sich, der sich dergestalt manifestiert, dass eine spezifische Tätigkeit φ_1 eine andere Tätigkeit φ_2 in Frage stellt und *vice versa*, während beide vor dem Hintergrund einer jeweiligen Modifikation der *practical identity* Φ_x richtig sein könnten. Das Subjekt muss sich also entscheiden, was es tut, und da es aufgrund der Reflexivität seines Bewusstseins nur aus dem Bewusstsein eines entsprechenden normativen Prinzips tätig sein kann, muss es seine *practical identity* modifizieren, und zwar so, dass der Widerspruch zugunsten der gewählten Tätigkeit verschwindet. Bleibe ich hier, so gehört das normative Prinzip, wonach ich im Herbst in Richtung Süden ziehe, nicht mehr zu meiner *practical identity* Φ_{x1} – ziehe ich in den Süden, so kann ein fortwährendes normatives Verhältnis, das ich zu meinem Besitz, zu meinem äußeren Eigentum etabliere, nicht länger zu meiner *practical identity* Φ_{x2} gehören. Die Tätigkeit der reflexiven Bekräftigung, die Entscheidung, ist als ein permanenter Prozess zu begreifen, durch den das Prinzip der personalen Identität, die normative Ordnung der Person, stets modifiziert wird, wenn in ihr ein Konflikt, ein Widerspruch auftritt. Das selbstbewusste Subjekt konstituiert sich dementsprechend als eine materielle Wirklichkeit, als eine Person, indem es permanent das Prinzip seiner personalen Identität modifiziert und

[176] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 126.

verändert – dadurch erhält es sich und seine Wirklichkeit als *eine* Person aufrecht.

Tritt in der normativen Ordnung der Person ein Konflikt, ein Widerspruch auf, so muss das selbstbewusste Subjekt aus der reflexiven Distanz zu sich selbst die Frage beantworten, wie dieser Widerspruch aufzulösen ist. Es muss sich entscheiden. Gemäß Korsgaards Auffassung kann das Subjekt dies tun, indem es gewisse Aspekte seiner *practical identity* reflexiv bekräftigt und andere entkräftet – oder diese zumindest in ein angemessenes Kräfteverhältnis bringt, gewisse Aspekte der *practical identity* also höher priorisiert als andere. Indem es sich von seiner habituellen Bestimmung Φ_x, das heißt von seiner systematisch geordneten Gesamtheit normativer Prinzipien, reflexiv distanzieren kann, besitzt es die Möglichkeit, sich mit gewissen Prinzipien dieser Gesamtheit entweder zu identifizieren oder diese von sich abzutrennen.[177] Es ist dabei jedoch offensichtlich, dass das Subjekt den Konflikt unmöglich auf der Grundlage seiner normativen Ordnung allein auflösen kann, da Letztere gerade Ursprung des Konflikts ist. Es stellt sich also die Frage, wie es die Entscheidung treffen kann.

Wie oben ausgeführt wurde, scheint es so, als ergäbe sich für den kantianischen Konstitutivismus, dem zufolge sich die Person durch die reflexive Bekräftigung ihrer *practical identity* selbst konstituiert und aufrechterhält, ein Dilemma. Entweder die reflexive Tätigkeit verhält sich in einem äußerlichen Verhältnis zur *practical identity* der Person, dann ergibt sich das dualistisch-additive Paradox der Entscheidung – oder die reflexive Tätigkeit verhält sich in einem innerlichen Verhältnis zu seiner *practical identity*, dann ergibt sich das monistisch-transformative Paradox der Entscheidung. Es wurde dann jedoch ebenfalls gesagt, dass sich dieses Dilemma – laut Korsgaard – nur dann zu ergeben scheint, wenn man zweierlei verkennt: e*rstens*, dass eine Entscheidung keine Zäsur darstellt, in der das selbstbewusste Subjekt gewissermaßen von außen auf seine animalische Lebensform Φ Bezug nimmt und sie im Sinne einer produktiven Tätigkeit (einer Herstellung) verändert; *zweitens*, dass die fundamentale Situation einer Entscheidung als eine Situation des Konflikts zu betrachten ist, der sich aus der *practical identity* der Person ergibt. Beides hängt nun letztlich damit zusammen, dass die Tätigkeit der reflexiven Bekräftigung, die Entscheidung, durch die sich die Person immer wieder erneut als Person konstituiert, eine besondere Form der Zeitlichkeit besitzt. Sie ist als eine genuine Form von Prozess zu begreifen. Dies kommt in folgender Passage zum Ausdruck:

[177] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 126.

»Now this is a false dilemma, arrived at by an artificial freezing of the observer's mental frame. It assumes that the endorsement of our identities, our self-constitution, is a state rather than an activity. If self-constitution were a state we would be stuck on the horns of this dilemma. Either we must already have constituted ourselves – in which case the self would be full and determinate. Or we must not have done yet – in which case the self would be empty.«[178]

Korsgaard ist also der Ansicht, dass jeglicher Anschein von Inkonsistenz verschwindet, wenn wir die Zeitlichkeit der Entscheidung richtig verstehen. Doch sie gibt nur wenig konkrete Auskunft über diese Form der Zeitlichkeit. Alles, was sie sagt, ist, dass es kein Zustand sei, sondern eine »activity«, ein »self-constitutive process that is the essence of life«. Was bedeutet es aber, dass die Selbstbestimmung nicht als Zustand, nicht als »state« betrachtet werden darf?[179]

Es soll nun eingehend dargestellt werden, inwiefern die Tätigkeit der Entscheidung als eine spezifische Form von Prozess zu begreifen ist. Eine Entscheidung kann nur dann als Quelle der Gültigkeit einer normativen Ordnung auftreten, wenn sie eine habituelle Zeitlichkeit besitzt. Nur so wäre es überhaupt möglich, durch die Entscheidung den Konflikt aufzulösen, der sich dem Subjekt ergeben hat. In Kapitel 8.1 soll dann jedoch anschließend gezeigt werden, dass Korsgaards Auffassung inkonsistent ist. Das selbstbewusste Subjekt kann den betreffenden Konflikt nicht auflösen. Es wird sich zeigen, dass der Akt der Anerkennung einer normativen Ordnung, der notwendig wäre, um einen solchen Konflikt aufzulösen, gemäß Korsgaards konstitutivistischer Auffassung in sich widersprüchlich ist. Das Subjekt müsste die entsprechende Entscheidung durch ein Bewusstsein treffen, das seinen formalen Prinzipien widerspricht. Dies stellt einen formalen Widerspruch dar. Bevor diese Inkonsistenz aufgezeigt wird, soll nun aber zuerst der Prozesscharakter der autonomen Tätigkeit dargestellt werden.

In Kapitel 1 wurde die autonome, das heißt die geistige Tätigkeit so charakterisiert, dass ihr normatives Prinzip aus dem Vollzug der Tätigkeit entspringt. Die partikulare autonome Tätigkeit ist aufgrund ihrer Reflexivität selbst Quelle ihres Prinzips. Nur so kann sie die für sie konstitutive Frage nach ihrer Richtigkeit beantworten. Das gab Anlass zur Befürchtung, dass ein solcher Begriff der autonomen Tätigkeit notwendig paradox sein muss. Denn wie kann eine einzelne Tätigkeit Quelle von etwas Allgemeinem sein, das sie wiederum normativ bestimmt? Das scheint entweder zirkulär oder paradox zu sein. Es stellte sich somit die Frage: *Wie kann die autonome Tätig-*

[178] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 43 f.
[179] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 42 f.

keit einzeln und allgemein zugleich sein, ohne dass Einzelheit und Allgemeinheit ineinander kollabieren oder auseinanderfallen?

Eine autonome Tätigkeit muss einerseits partikular sein, etwas, das hier und jetzt geschieht. Sie muss als eine konkrete raumzeitlich verortbare Wirklichkeit auftreten und so einen Anfang und ein Ende besitzen. Wir nannten dies mit den aristotelischen Begriffen der Modalität auch eine zweite Wirklichkeit. Es ist eine Tätigkeit, die durch den Aspektkontrast, also durch den Kontrast von perfektivem und progressivem Aspekt, gekennzeichnet ist. Sie kann abgeschlossen oder unabgeschlossen sein. Andererseits muss eine autonome Tätigkeit allgemein sein, insofern sie Quelle einer Norm ist. Sie muss in sich dieselbe Form der Allgemeinheit aufweisen wie ein normatives Prinzip, das wir oben auch als eine erste Wirklichkeit beschrieben haben. Ein normatives Prinzip ist eine habituelle Bestimmung, die das Subjekt in Gestalt eines Vermögens verkörpert. Als eine habituelle Bestimmung des Subjekts ist die Wirklichkeit eines normativen Prinzips allgemein. Sie übersteigt den Kontrast von perfektivem und progressivem Aspekt. Sie besitzt kein Ende, so wie eine Veränderung zu ihrem Ende gelangt, wenn eine Bestimmung durch eine andere ersetzt worden ist.[180] Sie wird vielmehr als eine habituelle Bestimmung permanent dadurch reproduziert und verwirklicht, dass das Subjekt wiederholt gemäß der entsprechenden Norm tätig ist. Dies legt nun die Auffassung nahe, dass die Tätigkeit, durch die das Subjekt seine *practical identity* reflexiv bekräftigt, eine Tätigkeit ist, die keine innere Gliederung in Anfang und Ende kennt, da sie den Aspektkontrast nicht aufweist. Damit erscheint sie als etwas, das analog zu einem Zustand zu charakterisieren ist.[181] Doch was kann damit gemeint sein und inwiefern kann sich überhaupt die irrtümliche Auffassung aufdrängen, wonach die *Tätigkeit* der Selbstbestimmung in einer näher zu spezifizierenden Weise analog zu einem Zustand zu begreifen wäre?

Da eine autonome Tätigkeit, das heißt eine Entscheidung, Quelle eines allgemeinen Bewusstseins Φ_x der Richtigkeit partikularer bewusster Tätigkeiten φ ist, liegt nahe, dass sie als allgemeines Bewusstsein etwas sein muss, das jeden konkreten raumzeitlichen Kontext übersteigt. Es liegt nahe, zu denken, dass das Bewusstsein einer Norm atemporal und zeitlos ist. Das allgemeine Bewusstsein, das durch die autonome Tätigkeit etabliert wird, muss dieser Auffassung zufolge zwar zu einem spezifischen Zeitpunkt hervorgebracht werden und von da an bestehen bleiben, ohne jedoch intrinsisch auf ein spezifisches Ende oder eine spezifische Weise seiner Veränderung bezogen zu

[180] Vgl. Kern, *Quellen des Wissens*, S. 190.
[181] Vgl. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, Kap. IV.

sein. Das normative Bewusstsein von etwas, das allgemein ist, kann keine partikulare Veränderung, keine partikulare zweite Wirklichkeit sein – sonst wäre sie partikular, nicht allgemein. Deshalb liegt die Vermutung nahe, dass eine autonome Tätigkeit durch einen mysteriösen Akt der Selbstbestimmung ein atemporales Bewusstsein des betreffenden normativen Prinzips hervorbringt, womit das Subjekt von da an durch dieses Prinzip bestimmt wird. Selbstbestimmung scheint folglich eine Tätigkeit zu sein, durch die sich das Subjekt immediat gemäß einer spezifischen Norm bestimmt. Der Akt der Entscheidung wäre dann eine Tätigkeit, durch die das Subjekt im Nu festlegt, welche normative Ordnung, welche *practical identity* für es allgemein gültig ist, womit es ihr in Zukunft zu folgen hat. Dann wäre das Resultat einer Entscheidung ein spezifischer Zustand des Subjekts: Das Bewusstsein der Norm Φ_x und das Subjekt S wären dann im Sinne eines Zustands verknüpft.

Eine naive Phänomenologie der Entscheidung mag zwar suggerieren, dass es sich tatsächlich so verhält. Doch wenn ich mich entscheide, dass ich von nun an jeden Tag um 9 Uhr in der Bibliothek sein werde, um mit der Arbeit zu beginnen, dann habe ich mich erst wirklich dazu entschieden, wenn ich tatsächlich jeden Tag um 9 Uhr an meinem Tisch in der Bibliothek sitze und mit dem Schreiben beginne. Ob ich mich wirklich entschieden habe, zeigt sich also erst im wiederholten Vollzug der Tätigkeit, die der betreffenden Norm entspricht. Die Entscheidung erfolgt somit nicht instantan; sie erfolgt über einen bestimmten Zeitraum hinweg, und zwar insofern ich sie beziehungsweise die für sie konstitutive Norm immer wieder erneut bekräftige. Eine autonome Tätigkeit, eine Entscheidung, ist kein zweistufiges Verfahren, das zwei Komponenten verknüpft: erstens eine instantane allgemeine Tätigkeit, durch die das normative Prinzip festgelegt wird, die eigentliche Entscheidung – und zweitens die partikularen Tätigkeiten, die sich in der Folge an diesem Prinzip orientieren, ihm gehorchen.[182] Das, worauf ich mich in einer Entscheidung beziehe, das heißt das, wovon ich in einer Entscheidung ein

[182] Vgl. auch Korsgaard, »The Activity of Reason«, S. 36 f.: »I have argued that whenever you make a choice, you are also at the same time constructing your identity. […] When you deliberate, it is as if there were something over and above your desires, something that is you, and that chooses which of them to act on. This means that you take the principle or law on the basis of which you choose to be expressive of yourself: the principle speaks for you. On this basis I have argued that our practical principles are expressive of our conceptions of our practical identity. The relevant point here is that the picture I have in mind is not that there is a two-step process: step one, you first choose some way of identifying yourself, and step two, you proceed to act in accordance with its principles, like someone following a list of rules. Rather, the idea is, adopting maxims or practical principles – is *at the same time* engaging in the work of identity construction, the ongoing project of a human life.«

Bewusstsein habe, ist der wiederholte, habituelle Vollzug einer bestimmten Tätigkeit: Ich werde wiederholt φ tun; ich mache mir das entsprechende normative Prinzip zum Gesetz, zu meiner habituellen Bestimmung. Ich muss dieses allgemeine Bewusstsein immer wieder erneut bekräftigen, denn sonst wäre es kein allgemeines Bewusstsein, kein Bewusstsein einer habituellen Bestimmung meiner selbst.[183]

Die autonome Tätigkeit, die Tätigkeit der Entscheidung, besitzt folglich eine genuine Zeitlichkeit: Sie ist ein allgemeines Bewusstsein davon, dass eine spezifische Tätigkeit richtig ist, welches nur ein solches Bewusstsein sein kann, wenn es vom Subjekt wiederholt aktualisiert wird. Eine autonome Tätigkeit kann also nicht als *eine einzelne* partikulare Tätigkeit Quelle ihrer Norm sein. Eine autonome Tätigkeit ist deshalb, streng genommen, keine einzelne partikulare Tätigkeit. Sie ist der wiederholte Vollzug der betreffenden partikularen Tätigkeit. Denn eine partikulare Tätigkeit kann nur durch ihren wiederholten Vollzug Quelle und Verwirklichung des entsprechenden normativen Prinzips sein. Diese zeitliche Struktur, das heißt die habituelle Zeitlichkeit, teilt die Entscheidung mit dem wiederholten Vollzug von partikularen Tätigkeiten, die eine animalische Lebensform verwirklichen und reproduzieren. Die habituelle Bestimmung Φ eines Tiers, sein Vermögen φ zu tun, muss immer wieder erneut aktualisiert werden, um als eine (erste) Wirklichkeit verwirklicht und aufrechterhalten zu werden. Sie bleibt zwar konstant mit sich identisch und ist aus sich selbst heraus auf kein Ende ausgerichtet. Doch sie ist kein Zustand: Es ist die permanente Reproduktion einer Wirklichkeit, die sich selbst erzeugt, Leben.

Doch in einer fundamentalen Hinsicht unterscheidet sich die Tätigkeit der Entscheidung von der Selbstkonstitution eines animalischen Vermögens. Das Subjekt eines animalischen Vermögens kann seine Lebensform, seine Gesamtheit normativer Prinzipien, durch seine Tätigkeit nicht neu bestimmen. Seine Tätigkeit ist nicht autonom. Da eine Entscheidung aber gerade diejenige Tätigkeit ist, durch die das selbstbewusste Subjekt seine normative Ordnung verändert und modifiziert, besitzt sie neben der Notwendigkeit,

[183] Dies unterscheidet eine Entscheidung im fundamentalen Sinne von einer Wahl. Ich kann etwa die Wahl zwischen einem Apfel und einer Birne treffen, was gewissermaßen instantan geschieht. Dann ergreife ich den Apfel auf der Grundlage meiner Wahl, die sogar dann getroffen und vollzogen ist, wenn ich etwa daran gehindert werde, den Apfel zu ergreifen und zu essen. Doch die Zeitlichkeit und die Form des Überlegens, die die Wahl charakterisieren, und die Zeitlichkeit und Form des Überlegens, die eine Entscheidung bestimmen, sind grundverschieden. Deshalb ist es zentral, diese zwei Dinge nicht zu vermengen, wenn über den logischen Charakter der autonomen Tätigkeit nachgedacht wird.

sich wiederholt zu verwirklichen und zu reproduzieren, noch einen weiteren wesentlichen Aspekt: Sie weist ein Analogon zur Gliederung in Anfang und Ende auf, die ursprünglich ein logisches Merkmal *einer einzelnen* Veränderung, also einer partikularen Tätigkeit im Sinne einer zweiten Wirklichkeit ist. Das ist leicht misszuverstehen: Sie ist keine Veränderung; sie besitzt damit auch keinen Anfang und kein Ende im Sinne eines Übergangs von einer Bestimmung φ_x zu einer anderen Bestimmung φ_y. Es ist kein Übergang von einer wirklichen Bestimmung φ_x zu einer Bestimmung φ_y, die anfangs bloß möglich ist, aber am Ende der Veränderung als Wirklichkeit vorliegt. Sie steht folglich, wie erwähnt, auch nicht unter dem Aspektkontrast – und dennoch besitzt sie einen Ausgangspunkt und einen Punkt ihrer finalen Verwirklichung. Das kann etwa folgendermaßen ausgedrückt werden: Entscheidung ist ein zeitlich ausgedehnter Prozess, der mit einem Entschluss, φ zu tun, beginnt und seine Erfüllung erst im wiederholten Vollzug der Tätigkeit φ erfährt. Eine Entscheidung ist also der Übergang von einem Entschluss zu seiner Erfüllung, seiner finalen Verwirklichung. Das soll nun präzisiert werden.

Das selbstbewusste Subjekt bestimmt durch seine Entscheidung, welche normative Ordnung für es gültig ist. Eine genuine Entscheidung ist dabei genau dann erforderlich, wenn in der normativen Ordnung, das heißt in der *practical identity*, des Subjekts ein Konflikt auftritt. Das Subjekt muss sich deswegen entscheiden, wie es diese Ordnung modifizieren respektive neu bestimmen will. Im Ausgangspunkt einer Entscheidung, sagen wir hier und jetzt, ist die normative Ordnung Φ_x also noch nicht so bestimmt, wie sie es sein soll: Sie weist einen Widerspruch auf, einen inneren Konflikt, weswegen sich das Subjekt zwischen zwei (oder mehreren) möglichen Modifikationen dieser Ordnung, Φ_{x1} und Φ_{x2}, entscheiden muss. Nehmen wir etwa an, es entscheidet sich hier und jetzt für die Modifikation Φ_{x1}, dann ist es nach wie vor durch die konflikthafte normative Ordnung Φ_x bestimmt – wenngleich es einen wirklichen Akt der Entscheidung vollzogen hat: Es hat sich dazu entschlossen, dass es von nun an durch die modifizierte normative Ordnung Φ_{x1} bestimmt sein soll. Gerade durch einen solchen Entschluss unterscheidet es sich von seiner Bestimmung Φ_x und tritt von ihr durch das reflexive Bewusstsein Φ_{x1} zurück. Es tritt durch die reflexive Bekräftigung der Modifikation Φ_{x1} also in eine reflexive Distanz zu seiner ursprünglichen normativen Ordnung Φ_x. Dieser anfängliche Entschluss ist jedoch noch eine prekäre Wirklichkeit. Denn der Konflikt ist nach wie vor im Subjekt wirklich; er ist durch den Entschluss nicht instantan aufgelöst. (Sich entschließen ist kein mysteriöser Akt, der auf einer Ebene atemporaler Bestimmungen immediat wirksam wäre.) Deswegen kann es sein, dass das Subjekt zu einem späteren Zeitpunkt gerade

nicht gemäß Φ_{x1} tätig ist, sondern stattdessen φ_2 vollzieht. Das Prinzip Φ_{x2}, φ_2 zu tun, ist nach wie vor in ihm wirksam – darin liegt gerade der innere Konflikt von Φ_x. Beispielsweise kann ich, wenn ich mich entschlossen habe, jeweils um 9 Uhr in der Bibliothek zu sein, übermorgen trotzdem ausschlafen und erst nachmittags mit der Arbeit beginnen. Solange Φ_{x1} noch nicht zu meiner Gewohnheit geworden ist, kann das sehr leicht geschehen. Dann widerspreche ich meinem Entschluss, meiner Entscheidung. Denn meine Entscheidung ist erst vollständig wirklich, was sie sein soll, wenn ich wiederholt in Entsprechung mit ihr tätig bin.

Das Subjekt kann sich also hier und jetzt entschließen, dass im Allgemeinen φ_1 zu tun richtig ist. Doch es wird sich erst dann wirklich dazu entschieden haben, wenn es auch in Zukunft das Bewusstsein besitzt, dass φ_1 zu tun richtig ist, und aus diesem Bewusstsein tätig ist. Der Entschluss erfährt so seine stetige Verwirklichung durch seine wiederholte Bekräftigung. Damit wird er gewissermaßen auch rückwirkend verwirklicht – oder präziser: Seine Wirklichkeit wird rückwirkend intensiviert. Ich bekräftige meinen Entschluss von gestern, indem ich heute erneut φ_1 tue. Dadurch wird seine Wirklichkeit stabiler. Eine Entscheidung besitzt also hinsichtlich ihrer Verwirklichung stets einen retrospektiven und einen prospektiven Aspekt. Ob sich das Subjekt wirklich entscheidet beziehungsweise ob es sich wirklich entschieden hat, hängt davon ab, welche Tätigkeiten es in Zukunft vollzieht, ob es also die Entscheidung, das heißt die entsprechende Norm, in Zukunft wiederholt bekräftigt. Das ist jedoch kein Übergang von einer möglichen Bestimmung zu ihrer Wirklichkeit – sonst wäre es eine Veränderung. Es ist vielmehr ein Prozess, durch den der Entschluss, das heißt die Entscheidung, wie sie bereits am Anfang wirklich ist, nach und nach in ihrer Wirklichkeit verfestigt wird. Wird sie dies nicht, verliert sie retrospektiv ihre Wirklichkeit. Sie wird nichtig gemacht, annulliert, entkräftet – wie ein Anwesen, das zurückgelassen wird. Deshalb kann dem Subjekt auch der Vorwurf gemacht werden, dass es sich streng genommen überhaupt nicht entschieden hat, wenn es in Zukunft permanent entgegen seiner Entscheidung tätig ist.

Dass das Subjekt seine Entscheidung wiederholt bekräftigt, ist nun aber noch nicht hinreichend für den Begriff der Erfüllung einer Entscheidung, ihrer finalen Verwirklichung. Es wurde gesagt: Der Ausgangspunkt einer Entscheidung ist die Situation eines Konflikts, in der sich dem Subjekt die Option aufdrängt, sich zwischen zwei (oder mehreren) sich wechselseitig ausschließenden Modifikationen seiner normativen Ordnung, Φ_{x1} und Φ_{x2}, zu entscheiden. Im Ausgangspunkt ist das Subjekt also durch die normative Ordnung Φ_x bestimmt, die in einen Widerspruch zweier material inkompatibler habitueller Bestimmungen zu zerfallen droht: Φ_{x1} versus Φ_{x2}. Wir sag-

ten, dass das Subjekt seine normative Ordnung dergestalt modifizieren muss, dass dieser Widerspruch verschwindet, sich auflöst. Denn durch einen solchen Widerspruch droht seine Identität auseinanderzufallen. Die Auflösung des Konflikts ist gerade die wesentliche Funktion der Entscheidung: Durch sie konstituiert sich das Subjekt als eine materielle Wirklichkeit, die durch ein konsistentes Prinzip der personalen Identität bestimmt ist. Durch die Entscheidung konstituiert es sich als *eine einheitliche* Person. Das geschieht nun dadurch, dass sich das Subjekt für eine der beiden Modifikationen entscheidet, etwa für Φ_{x1}, und wiederholt aus dem Bewusstsein dieses Entschlusses tätig ist. Dadurch verändert sich über die Zeit hinweg sein Vermögen, die erste Wirklichkeit seiner normativen Ordnung, seine *practical identity.* Sein Vermögen wird im Laufe der Wiederholung modifiziert. Denn wie in Kapitel 3 erläutert wurde, besitzt ein Subjekt nur dann eine habituelle Bestimmung, wenn es sie wiederholt aktualisiert. Ein Lebewesen verliert etwa sein Vermögen, sich zu bewegen, wenn es dies nicht wiederholt verwirklicht und so reproduziert. Genauso verliert das selbstbewusste Subjekt eine spezifische habituelle Bestimmung, wenn es sich wiederholt gegen die Verwirklichung dieser Bestimmung, etwa gegen Φ_{x2}, entscheidet. Es verliert die Neigung, φ_2 zu tun. So löst sich der innere Konflikt seiner *practical identity* auf.

Die wiederholte Bekräftigung der Modifikation Φ_{x1} ist damit zugleich die wiederholte Entkräftung der ebenfalls möglichen Modifikation Φ_{x2}. Dadurch verliert letztere nach und nach ihre Wirklichkeit: Das Subjekt verliert sie als eine habituelle Bestimmung seiner selbst. Es ist dann – nach einer hinreichend langen Zeitspanne – nur noch durch Φ_{x1} bestimmt. Der Konflikt zwischen Φ_{x1} und Φ_{x2} hat sich aufgelöst. Das Subjekt hat sich die Tätigkeit φ_1, die seiner Entscheidung für die Modifikation Φ_{x1} entspricht, zur Gewohnheit gemacht.[184] Der Konflikt ist also aufgelöst, die Entscheidung endgültig verwirklicht, wenn ich, um im Beispiel zu bleiben, aus Gewohnheit jeden Morgen um 9 Uhr in der Bibliothek bin und mit der Arbeit beginne. Ich bin dann nicht mehr geneigt, auszuschlafen, womit kein Konflikt mehr in meiner *personal identity* vorliegt. Dies ist die finale Erfüllung der Entscheidung: der *›Zustand‹*, in dem die erste Wirklichkeit der normativen Ordnung so *›verändert‹* worden ist, dass sie als erste Wirklichkeit, als Vermögen, dem Entschluss, der Entscheidung entspricht. Oder anders formuliert: Der Entschluss, die normative Ordnung Φ_{x1} zu verwirklichen, erfüllt sich in der entsprechenden ersten Wirklichkeit des Subjekts, in der stabilen Wirklichkeit der habitu-

[184] Vgl. für den Zusammenhang von Wiederholung und Gewohnheit auch Kern, *Quellen des Wissens*, S. 197 f. und Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 410.

ellen Bestimmung Φ_{x1}, die durch die wiederholte reflexive Bekräftigung des entsprechenden Prinzips verwirklicht und reproduziert wird. Der Entschluss erfährt in der materiellen Wirklichkeit der habituellen Bestimmung Φ_{x1}, also in dem entsprechenden Vermögen der Person, seine Vollendung.[185]

In Kapitel 8.1 soll nun aufgezeigt werden, inwiefern Korsgaards Auffassung der autonomen Tätigkeit als Entscheidung jedoch ebenfalls inkonsistent ist. Denn Korsgaards Begriff der Entscheidung im Sinne eines Prozesses, durch den das Subjekt sich für eine Modifikation seiner *practical identity* entscheidet, zieht einen formalen Widerspruch auf sich. Um durch einen Akt der Anerkennung einen Konflikt aufzulösen, der sich dem selbstbewussten Subjekt aus seiner *practical identity* ergeben hat, müsste es den konstitutiven Prinzipien der reflexiven Tätigkeit widersprechen. Um sich also als eine partikulare Person zu konstituieren, müsste es den formalen Prinzipien widersprechen, durch die es sich überhaupt als eine partikulare Person konstituieren kann. Das soll nun herausgearbeitet werden. Dazu muss jedoch zuerst die Struktur des Konflikts noch genauer hinsichtlich des Begriffs der Gültigkeit analysiert werden, um anschließend den besagten formalen Widerspruch aufzuzeigen.

185 Im Tierreich – und eventuell auch bei Pflanzen – findet sich eine ähnliche Form der Modifikation des Vermögens, das heißt der ersten Wirklichkeit der Gesamtheit normativer Prinzipien. Sie vollzieht sich im Übergang vom infanten zum adulten Tier. Besonders eindrücklich ist dieser Übergang etwa bei der Metamorphose eines Schmetterlings zu beobachten. Diese Form der Modifikation des eigenen Vermögens durch den wiederholten Vollzug partikularer Tätigkeiten können wir eine »biologische Entwicklung« nennen. Hierbei erfährt die systematische Gesamtheit normativer Prinzipien, das heißt die habituelle normative Bestimmung, des betreffenden Tiers ihre Vollendung ebenfalls erst durch den wiederholten Vollzug spezifischer Lebenstätigkeiten. Doch im Gegensatz zur Erfüllung einer Entscheidung, das heißt im Gegensatz zur Vollendung der habituellen Bestimmung einer Person, resultiert die Modifikation des betreffenden Vermögens im Falle einer biologischen Entwicklung nicht aus dem allgemeinen Bewusstsein der entsprechenden normativen habituellen Bestimmung. Sie resultiert nicht aus einer Entscheidung, aus dem reflexiven Bewusstsein verschiedener Möglichkeiten der Selbstbestimmung. Sie ist durch seine Lebensform, die das Tier *kata ton logon* verwirklicht, immer bereits vorgegeben. Sie ist kein Ausdruck von Autonomie; sie geschieht nicht *meta tou logou*.

8. Formale Widersprüche der Selbst-Partikularisierung

Die Reflexivität des Bewusstseins ist der explanatorisch primäre Aspekt einer autonomen Tätigkeit, einer partikularen Tätigkeit also, die Quelle der für sie maßgebenden Norm ist. Das selbstbewusste Subjekt tritt durch sein reflexives Bewusstsein von sich, seiner partikularen Tätigkeit und seiner konkreten Situation zurück und stellt sie hinsichtlich ihrer Richtigkeit, hinsichtlich ihrer Rechtfertigung in Frage. Damit etabliert es in seiner Tätigkeit eine Differenz: Die bewusste Tätigkeit unterscheidet sich von sich selbst und tritt in ein reflexives Verhältnis zu sich selbst. Sie ist so Selbstbewusstsein. Diese Charakterisierung wirft nun die grundlegende Frage auf, wie die logische Struktur dieses Verhältnisses exakt zu begreifen ist: Ist es ein äußerliches Verhältnis der Differenz oder ist es ein inneres Verhältnis der Identität? Verhalten sich hier zwei Tätigkeiten oder zwei Subjekte zueinander, die streng genommen verschieden sind, oder sind reflexive Tätigkeit und partikulare Tätigkeit des Bewusstseins streng genommen eins, *eine* Tätigkeit des selbstbewussten Subjekts? Muss das Verhältnis des reflexiven Bewusstseins zur Partikularität des selbstbewussten Subjekts also auf eine dualistisch-additive oder eine monistisch-transformative Weise begriffen werden?

Die Auseinandersetzung mit dem konstitutivistischen Begriff der autonomen Tätigkeit als Entscheidung, das heißt als reflexive Bekräftigung einer partikularen normativen Ordnung, hat verdeutlicht, dass diese Frage bislang unbeantwortet bleibt. Der kantianische Konstitutivismus oszilliert, wie sich zeigte, zwischen den beiden möglichen Antworten. Er oszilliert zwischen einer dualistischen Auffassung und einer monistischen Auffassung der reflexiven Tätigkeit – auch wenn er für sich beansprucht, eine monistisch-transformative Auffassung zu vertreten. Dieses Oszillieren hat näher die Form eines Dilemmas: Wird die erste Antwort gegeben – die reflexive Tätigkeit verhält sich äußerlich zur Partikularität des Subjekts –, dann drängt sich ein Paradox auf, das dualistisch-additive Paradox der Entscheidung. Dies legt dann die zweite Antwort nahe – die reflexive Tätigkeit verhält sich innerlich zur Partikularität des Subjekts. Dann drängt sich jedoch erneut ein Paradox auf, das monistisch-transformative Paradox der Entscheidung, was dann wieder die erste Antwort nahelegt, und so weiter und so fort. Der kantianische Konstitutivismus ist also hinsichtlich dieser zwei Antwortmöglichkeiten vorerst unentschieden.

Korsgaard schlägt nun, wie dargestellt, eine monistisch-transformative Auffassung der reflexiven Tätigkeit vor. Sie behauptet, dass das betreffende

Paradox, das monistisch-transformative Paradox, verschwindet, wenn die autonome Tätigkeit als ein Prozess begriffen wird, durch den das Subjekt einen Konflikt auflöst, der sich ihm aus seiner *practical identity* ergeben hat. Sein ursprüngliches Prinzip der personalen Identität Φ_x ist nicht länger widerspruchsfrei, womit es sich für eine spezifische Modifikation desselben, Φ_{x1} oder Φ_{x2}, entscheiden muss. Es wird sich nun aber in Kapitel 8.1 zeigen, dass Korsgaards Vorschlag, das Dilemma zu vermeiden, ebenfalls inkonsistent ist. Das Subjekt müsste den für es konstitutiven formalen Prinzipien widersprechen, um durch seine reflexive Tätigkeit den Konflikt aufzulösen. Ein solches reflexives Bewusstsein stellt aber einen formalen Widerspruch dar – den formalen Widerspruch der Identität.

Anschließend wird mit Bezug auf Stephen Engstroms *The Form of Practical Knowledge* eine weitere monistische Variante des kantianischen Konstitutivismus diskutiert, der zufolge die grundlegende Situation einer Entscheidung nicht als Konflikt zu verstehen ist (Kapitel 8.2). So kann zwar der formale Widerspruch der Identität nicht länger auftreten. Doch es tritt ein weiterer formaler Widerspruch auf, der formale Widerspruch der Nachträglichkeit. Das selbstbewusste Subjekt kann immer erst nachträglich wissen, ob die normative Ordnung, die es anerkennt, tatsächlich gültig ist oder nicht.

Anhand dieser zwei formalen Widersprüche wird sich zeigen, worin die Schwierigkeit besteht, aufgrund derer der kantianische Konstitutivismus daran scheitert, die Selbst-Partikularisierung der reflexiven Tätigkeit zu erläutern: Er kann nicht verständlich machen, wie es möglich ist, dass das Subjekt eine falsche Tätigkeit vollzieht, das heißt eine Tätigkeit, die im Bewusstsein ihrer Falschheit vollzogen wird. Diese Schwierigkeit wird anschließend in Kapitel 9 detailliert betrachtet, wenn untersucht wird, worin der Grund derselben liegt. (Die beiden formalen Widersprüche, die in Kapitel 8 dargestellt werden, zeigen darüber hinaus an, dass die Identität des selbstbewussten Subjekts und die Zeitlichkeit der autonomen Tätigkeit einen logischen Charakter *sui generis* besitzen. Der kantianische Konstitutivismus vermag dies aber nicht adäquat zu erläutern. Das wird jedoch erst transparent, wenn in Kapitel 10.2 die soziohistorische Gültigkeit einer normativen Ordnung, die Zeitlichkeit historischer Ereignisse und die Person als wirklicher Widerspruch erläutert werden.)

8.1 Der formale Widerspruch der Identität – Korsgaard

Für Korsgaard stellt sich die fundamentale Situation einer Entscheidung folgendermaßen dar: Das Subjekt muss sich entscheiden – es hat sich ihm ein Konflikt ergeben, der aus seiner *practical identity*, aus dem Prinzip seiner personalen Identität Φ_x resultiert. Es droht sich auf der Ebene seiner Identität zu widersprechen; es droht als Person auseinanderzufallen. Ein Aspekt seiner normativen Ordnung stellt einen anderen Aspekt derselben in Frage; eine Tätigkeit φ_1 stellt eine andere Tätigkeit φ_2 in Frage und *vice versa*. Seine partikulare Tätigkeit, durch die es sich als Person konstituiert, ist inhibiert. Denn ihr normatives Prinzip ist nicht länger durch allgemeine Widerspruchsfreiheit und zweckmäßige Wirksamkeit bestimmt. Das Subjekt ist deswegen genötigt, zu beantworten, was zu tun richtig ist. Insofern es von sich und seinen partikularen Bestimmungen zurücktritt, besitzt es, wie in Kapitel 4 erläutert wurde, ein universelles Bewusstsein davon, dass seine Tätigkeit stets aus einem Prinzip Φ_x zu resultieren hat, das allgemein widerspruchsfrei und zweckmäßig wirksam ist. Dies ist der formale Begriff der Richtigkeit einer Tätigkeit, aufgrund dessen es sein normatives Prinzip bestimmen kann und muss. Es besitzt also ein formales Bewusstsein davon, wie die Lösung des Konflikts beschaffen sein muss: Es muss sich eine habituelle normative Bestimmung verleihen, sich also durch eine normative Ordnung bestimmen, die den kategorischen und den hypothetischen Imperativ erfüllt.

Doch wie soll es den Konflikt entscheiden? Wie kann es durch einen Prozess der reflexiven Bekräftigung seine ursprüngliche normative Ordnung dergestalt modifizieren, dass sich der Konflikt auflöst? Es soll nun gezeigt werden, dass das reflexive Bewusstsein, durch das das Subjekt den Konflikt auflösen könnte, kein widerspruchsfreies Bewusstsein darstellt. Vollkommen gleichgültig, ob das Subjekt sich für Φ_{x1} oder Φ_{x2} entscheidet, es müsste seinem konstitutiven formalen Prinzip widersprechen, um eine dieser Modifikationen anzuerkennen. Das heißt: Um sich durch seine Tätigkeit der Entscheidung als eine partikulare Person zu konstituieren, müsste es den formalen Prinzipien widersprechen, durch die es sich überhaupt als eine partikulare Person konstituieren kann. In seiner Entscheidung widerspricht es sich damit selbst, seinen formalen Prinzipien der Selbstkonstitution, und muss sich als reflexives Bewusstsein auflösen. Das selbstbewusste Subjekt kann sich also unmöglich für eine spezifische Modifikation seiner normativen Ordnung entscheiden, durch deren Bekräftigung es sich selbst partikularisieren würde.

Auflösung des Konflikts und Anerkennung einer normativen Ordnung

Korsgaard charakterisiert die grundlegende Situation einer Entscheidung als einen Konflikt zweier Aspekte der normativen Ordnung, der *practical identity*, die das Subjekt verkörpert, reproduziert und bestimmt. Es treten zwei Aspekte der holistisch geordneten Gesamtheit normativer Prinzipien Φ_x auseinander und widersprechen sich, womit Letztere als inkonsistent zu begreifen ist. Das selbstbewusste Subjekt kann sich folglich nicht länger an ihr orientieren, um zu beantworten, was zu tun richtig ist. Insofern eine solche Ordnung das Prinzip der personalen Identität des Subjekts darstellt, droht also die Person in ihrer Identität auseinanderzubrechen. Deshalb muss sich das Subjekt für eine Modifikation seiner *practical identity* entscheiden, um sich weiterhin als Person aufrechtzuerhalten. Es soll nun präzise erläutert werden, wie gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ein solcher Konflikt mit Hinblick auf den Begriff der Gültigkeit zu beschreiben ist. Daraus wird dann ersichtlich, welche logische Struktur ein Akt der Entscheidung aufweisen müsste, um einen Konflikt auflösen zu können.

Nehmen wir also an, die normative Ordnung Φ_x, durch die sich das selbstbewusste Subjekt als eine Person bestimmt, birgt einen Konflikt in sich. Das heißt, sie ist nicht allgemein widerspruchsfrei und zweckmäßig wirksam. Die Tätigkeit des Subjekts ist inhibiert. Das Subjekt ist sich des Konflikts nun dergestalt bewusst, dass es sich zwischen zwei partikularen Tätigkeiten, φ_1 und φ_2, die sich wechselseitig in Frage stellen, entscheiden muss. Da es aufgrund seines reflexiven Bewusstseins aber nur aus dem allgemeinen Bewusstsein, dass seine Tätigkeit richtig ist, tätig sein kann, muss es eine entsprechend modifizierte normative Ordnung anerkennen, um die Entscheidung zu treffen. Denn die beiden Tätigkeiten, die zur Option stehen, sind zwar je richtig mit Hinblick auf eine entsprechende Modifikation seiner normativen Ordnung, Φ_{x1} oder Φ_{x2}. Doch bezüglich der ursprünglichen normativen Ordnung, Φ_x, sind sie je richtig und falsch zugleich – das ist ihr Konflikt. Es ist also nicht so, dass der Konflikt bei näherem Überlegen im Prinzip schon vorentschieden wäre – bloß, dass das Subjekt sich dessen noch nicht bewusst ist. Das bedeutet, dem Subjekt stellt sich die Option zweier tatsächlich *möglicher* Weisen, seine Identität prospektiv neu zu bestimmen. Dass die Option zwei tatsächlich *mögliche* modifizierte Prinzipien seiner personalen Identität, Φ_{x1} oder Φ_{x2}, umfasst, erklärt zudem, weshalb die beiden Modifikationen material inkompatibel sein müssen, sich also notwendig ausschließen. Denn ein Subjekt, das durch zwei verschiedene Prinzipien der Identität, das heißt durch zwei verschiedene holistische Ordnungen normativer Prinzipien, bestimmt wäre, verkörpert notwendig einen Widerspruch. Es wäre dann etwas und

zugleich etwas Anderes. Der Widerspruch wäre analog zu: N ist zugleich ein Apfelbaum und ein Birnbaum. Das Subjekt muss also folgende Frage beantworten: *Wer oder was soll ich sein, Φ_{x1} oder Φ_{x2}, welches Prinzip meiner personalen Identität soll ich als gültig anerkennen? – beides wäre möglich, doch beides zugleich ist ausgeschlossen.*

Wie kann ein Subjekt bestimmen, wer oder was es ist? Wie kann es durch einen Akt der Entscheidung sein Prinzip der personalen Identität modifizieren und verändern? Wir sagten, dass es eine betreffende normative Ordnung reflexiv bekräftigen muss, wobei es ihr durch den Prozess der reflexiven Bekräftigung selbstbewusste Gültigkeit verleiht und so den Konflikt auflöst, der sich ihm ergeben hat. Der Konflikt, der einer Entscheidung zugrunde liegt, kann dabei mit Hinblick auf den Begriff der Gültigkeit folgendermaßen beschrieben werden: Die ursprüngliche normative Ordnung Φ_x, durch die das Subjekt sich bis anhin bestimmt hat, wird bezüglich ihrer Gültigkeit fragwürdig. Sie kann nicht weiterhin als gültig anerkannt werden, da aus ihr zwei sich widersprechende Tätigkeiten, φ_1 und φ_2, resultieren. Das selbstbewusste Subjekt besitzt also ein Bewusstsein davon, dass die normative Ordnung, die es bisher als gültig anerkannt hat, nicht gültig sein kann. Deshalb muss es die ursprüngliche Ordnung derart modifizieren, dass sie in Zukunft als eine habituelle normative Bestimmung seiner selbst anerkannt werden kann, die als eine solche allgemein widerspruchsfrei und zweckmäßig wirksam zu sein hat. Das ist die Forderung, deren sich das selbstbewusste Subjekt aufgrund seiner formalen Prinzipien, aufgrund des kategorischen und hypothetischen Imperativs, bewusst ist.

Da der Konflikt sich in einem Bewusstsein der Option zweier material inkompatibler Tätigkeiten manifestiert, die beide gleichermaßen aus der normativen Ordnung Φ_x entspringen, ist es also nicht so, dass eine der beiden Tätigkeiten einfach als unrichtig ausgeschlossen werden könnte. Beide Tätigkeiten erscheinen aufgrund eines je verschiedenen Aspekts der normativen Ordnung als richtig. Das Subjekt ist also mit einer echten Option zweier Möglichkeiten konfrontiert, seine normative Ordnung zu modifizieren: Es muss sie so modifizieren, dass mit Bezug auf sie nur noch eine der beiden Tätigkeiten, entweder φ_1 oder φ_2, als richtig gilt. Das Subjekt muss sich also, wie schon mehrfach gesagt wurde, zwischen zwei Modifikationen, Φ_{x1} oder Φ_{x2}, entscheiden, die beide möglicherweise gültig sind – und möglicherweise gültig sind sie, insofern sie je formal gültig, also allgemein widerspruchsfrei und zweckmäßig wirksam, sind. Beide müssen gemäß den formalen Prinzipien der autonomen Tätigkeit anerkannt werden können. Darüber hinaus sind sie material inkompatibel; sie schließen sich wechselseitig aus. Anerkennt das Subjekt also die eine Modifikation, dann kann es die andere nicht länger als

gültig anerkennen – wenngleich beide formal gültig sind. Das muss so sein, denn beide sind je ein Prinzip der personalen Identität.

Korsgaard zufolge ist eine Entscheidung also eine reflexive Tätigkeit, durch die eine spezifische normative Ordnung Φ_{x1} als gültig anerkannt wird, während gleichzeitig eine andere ebenfalls mögliche Ordnung Φ_{x2} als ungültig zurückgewiesen wird. Der Akt der Entscheidung, das heißt die reflexive Bekräftigung, ist folglich nicht bloß die Affirmation einer spezifischen habituellen Bestimmung Φ_{x1}; er besteht gleichzeitig in der Negation einer alternativen, material inkompatiblen Bestimmung Φ_{x2}. Eine Entscheidung ist reflexive Bekräftigung und Entkräftung in einem, sodass sie *uno actu* auf zwei entgegengesetzte Pole bezogen ist: auf die aktual vollzogene Tätigkeit φ_1 gemäß der normativen Ordnung Φ_{x1} – eine Tätigkeit, die als richtig affirmiert wird – und gleichzeitig auf eine ebenfalls mögliche Tätigkeit φ_2 gemäß der normativen Ordnung Φ_{x2} – eine Tätigkeit, die aber als falsch zurückgewiesen wird. Erst dadurch ist das Bewusstsein, das in einer Entscheidung etabliert wird, ein normatives Bewusstsein: Das Subjekt besitzt erst so ein allgemeines Bewusstsein des Kontrasts richtiger und falscher Tätigkeiten. Es ist sich bewusst, dass es beides tun könnte – φ_1 und φ_2 – wenngleich es sich zugleich durch seine Entscheidung darauf festlegt, von nun an nur noch φ_1 zu tun. Denn φ_1 ist richtig, es entspricht der normativen Ordnung Φ_{x1}, die es in seiner Entscheidung anerkennt. Würde es in Zukunft dennoch auch φ_2 tun, so würde es der von ihm anerkannten normativen Ordnung Φ_{x1} widersprechen und damit gleichzeitig gegen die formalen Prinzipien verstoßen, durch die es überhaupt eine Norm anerkennen kann. Das reflexive Bewusstsein einer Norm ist also nur ein normatives Bewusstsein, insofern das Subjekt sich bewusst ist, dass es beides tun kann – φ_1 und φ_2 –, wenngleich es eine der beiden Tätigkeiten als eine falsche Tätigkeit begreift. Gerade darin ist es ein allgemeines Bewusstsein, durch das das Subjekt das Möglichkeitsspektrum der Tätigkeiten, die es vollziehen kann, in ein Spektrum richtiger und ein Spektrum falscher Tätigkeiten unterscheidet.

Ich will das nun an Beispielen illustrieren: Jemand, der die Normen einer spezifischen Tischsitte nicht kennt, weiß nicht, in welcher Reihenfolge und Ordnung das vor ihm liegende Besteck benutzt wird. Er verwendet dann etwa zur Vorspeise die falsche Gabel und das falsche Messer oder er hält das Besteck verkehrt. Denn er hat noch kein allgemeines Bewusstsein davon, wie das Besteck richtig zu verwenden wäre. Wenn man der Person nun erklärt, wie es richtig ist, dann geschieht das, indem man ihr den Unterschied zwischen richtiger und inkorrekter Verwendung beibringt. Man sagt ihr etwa: »Nein, so tut man das nicht, man beginnt nicht von innen, man beginnt von außen«. Natürlich kann man auch nur sagen: »Man macht das so, man

beginnt von außen«. Das normative Bewusstsein, das durch diese schlichtere und gewissermaßen direktere Unterweisung aber erworben wird, ist nicht bloß das positive Bewusstsein davon, welche Tätigkeit, welche Verwendungsweise im Allgemeinen richtig ist. Ein normatives Bewusstsein schließt immer schon gleichzeitig alternative Tätigkeiten, alternative Verwendungsweisen aus, die ebenfalls möglich wären. Denn wenn jemand an einem gedeckten Tisch sitzt und sich fragt, was zu tun richtig ist, dann muss er – um diese Frage überhaupt stellen zu können – notwendig das Bewusstsein mehrerer alternativer Möglichkeiten $\{\varphi_{x1}, \Phi_{x1}\}$ versus $\{\varphi_{x2}, \Phi_{x2}\}$ besitzen. Erst, indem ihm die Frage beantwortet wird, besitzt er das Bewusstsein, dass $\{\varphi_{x1}, \Phi_{x1}\}$ gültig ist und $\{\varphi_{x2}, \Phi_{x2}\}$ ungültig.

Das Bewusstsein einer Norm ist also nicht einfach das Bewusstsein dessen, was zu tun richtig ist, im Kontrast zu möglichen, aber rein zufälligen Tätigkeiten – das heißt im Kontrast zu ›Tätigkeiten‹, die der Person zwar zugerechnet werden können, aber nicht aus dem Bewusstsein eines Prinzips resultieren. Die Person besitzt, indem sie die Frage nach der Richtigkeit ihrer Tätigkeit stellt, immer schon ein Bewusstsein, dass das, was sie tut, aus einem bestimmten Prinzip resultiert und möglicherweise richtig oder falsch ist. Eine falsche Tätigkeit ist also dementsprechend eine Tätigkeit, die aus einem ungültigen Prinzip vollzogen wird, und keine bloße Bewegung, die die Person völlig blind und unbewusst aus reiner Zufälligkeit vollzieht. Ein Kind etwa, dem man Klavierspielen beibringt, muss zuallererst lernen, dass Klavierspielen nicht bedeutet, dass man nach fünf Minuten aufsteht, um im Garten Ball zu spielen. Klar, sein Impuls, das Begehren, rauszurennen und Ball zu spielen, ist gewissermaßen zufällig. Doch, wenn das Kind diesem Begehren folgt, dann aus dem Bewusstsein, dass dies zu tun (für es) jetzt richtig ist. Schließlich weiß es, was es tut und dass es dies tun will. Man muss ihm dann beibringen, dass Klavierspielen bedeutet, mindestens eine halbe Stunde oder eine Stunde da zu sitzen und zu üben – vorausgesetzt, das Kind will Klavierspielen (lernen). Dann kann man ihm sagen: »Nein, so lernt man nicht Klavierspielen, um Klavier zu spielen, muss man sitzen bleiben und spielen.« Das Kind etabliert so ein Bewusstsein davon, dass es falsch ist, aufzustehen und wegzugehen, wenn man Klavierspielen will. Man sagt ihm: »Das, was wir jetzt tun, ist Klavierspielen, das bedeutet, man steht nicht einfach auf und geht, das wäre nicht Klavierspielen.« Leicht künstlich formuliert, ist es ein inkorrekter Akt des Klavierspiels, wenn jemand aufsteht, rausgeht und stattdessen mit einem Ball spielt – wenngleich sie das natürlich ebenfalls tun könnte. Oder jemand, der eine Sprache lernt, muss lernen, dass es falsch ist, einfach zu schreien oder »I am in pain« zu sagen, wenn man Schmerzen hat, denn richtig ist vielmehr, zu sagen »Ich habe Schmerzen« – vorausgesetzt sie will Deutsch lernen.

Sich gemäß einer Norm zu entscheiden, was man tut, bedeutet, zu unterscheiden, was man tut und was man nicht tut, aber genauso gut tun könnte. Eine falsche Tätigkeit geschieht mir nicht, ich tue sie – ich vollziehe sie im Bewusstsein ihres Prinzips, so als wäre es ein gültiges Prinzip, auch wenn es dies nicht ist. Die Möglichkeit, eine falsche Tätigkeit im Bewusstsein ihrer Falschheit zu vollziehen, unterscheidet das selbstbewusste Subjekt von einem Subjekt einer bloß animalischen Lebensform, dessen Tätigkeit streng genommen nur durch äußere, hinderliche Faktoren inkorrekt, das heißt im Widerspruch zu seiner Lebensform, sein kann. (Selbstverständlich kann auch das selbstbewusste Subjekt durch äußere Faktoren daran gehindert werden, eine richtige Tätigkeit zu vollziehen. Darüber hinaus kann es aber auch Tätigkeiten im Bewusstsein ihrer Falschheit vollziehen – und darin unterscheidet es sich fundamental von einem Subjekt ohne reflexives Bewusstsein.) Natürlich kann es zwar sein, dass ich mich so sehr daran gewöhnt habe, das Richtige zu tun – etwa weil ich so viel geübt habe –, doch den Begriff davon, was falsch ist, verliere ich deswegen nicht. Ich kann dir etwa stets zeigen, was falsch wäre, wenn man Klavier spielt. Wir können dann zusammen darüber nachdenken, darüber reflektieren, was es heißt, richtig Klavier zu spielen. Dadurch, dass ich weiß, wie man Klavier spielt, weiß ich also zugleich auch, wie man es nicht tut – und zwar nicht einfach in dem Sinne, dass ich mich vergreife, sondern im Sinne, dass ich falsch spiele. Eine falsche Tätigkeit muss also im Bewusstsein ihrer Falschheit vollzogen werden, sonst besitzt das Subjekt, das sie vollzieht, noch nicht das Bewusstsein der entsprechenden Norm und man könnte höchstens von einer externen Perspektive sagen, dass es etwas Falsches tut. Das, was es tut, geschieht dann ohne das allgemeine Bewusstsein des normativen Kontrasts von richtig und falsch. Es kann für das Subjekt damit weder falsch noch richtig sein. Das heißt, das Subjekt ist noch unentschieden, durch welche Norm es seine Tätigkeit bestimmt.

Eine falsche, inkorrekte Tätigkeit ist also kein zufälliger Fehler, der durch äußere Faktoren verursacht ist. Es ist eine Tätigkeit, die im Bewusstsein vollzogen wird, dass sie falsch ist. Sie wird aus einem Prinzip vollzogen, das das Subjekt durch seine Entscheidung als ungültig zurückweist.[186] Das Subjekt

[186] Diese Bestimmung einer falschen Tätigkeit unterscheidet sich von Engstroms Auffassung davon, wie eine schlechte respektive inkorrekte Handlung zu verstehen ist. Für ihn ist eine schlechte Handlung ein Irrtum, etwas, was nicht unmittelbar aus dem Bewusstsein ihrer Falschheit vollzogen werden kann, sondern nur durch den Vergleich mehrerer verwirklichter Tätigkeiten als falsch erkannt werden kann. Vgl. hierzu Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 108–111. Ich gehe in Kapitel 8.2 ausführlicher auf diesen wesentlichen Unterschied zwischen Korsgaards und Engstroms Auffassung einer falschen Tätigkeit ein. Dies wird auch die Frage tangieren, inwiefern die Situation eines

kann nun nur dann das Bewusstsein einer Norm besitzen – das heißt ein allgemeines Bewusstsein davon, was eine richtige und was eine falsche Tätigkeit ist –, wenn es um die Möglichkeit, falsche Tätigkeiten zu vollziehen, weiß. Man erklärt etwa einem Kind, dass es nicht über die Straße gehen darf, wenn die Ampel rot ist. Es erwirbt so das Bewusstsein des Unterschieds von Stehenbleiben und Gehen als einer Instanz des allgemeinen normativen Kontrasts einer richtigen und einer falschen Tätigkeit. Würde man ihm ausschließlich beibringen, dass es stehenbleiben muss, wenn es die rote Ampel sieht, dann würde man es bloß zur korrekten Teilnahme an der Straßenverkehrsordnung abrichten.[187] Man muss ihm aber vielmehr erklären, warum es falsch ist, bei Rot die Straße zu überqueren. So versteht es, dass es beides tun könnte, während es gleichzeitig dennoch bloß eines tun sollte, nämlich stehen bleiben. So erst ist das Bewusstsein, das das Subjekt erwirbt, ein normatives Bewusstsein.

Das reflexive Bewusstsein einer Norm ist das Bewusstsein des Verhältnisses zweier oder mehrerer normativer Ordnungen, die sich asymmetrisch zueinander verhalten: Die eine normative Ordnung Φ_{x1} wird durch das reflexive Bewusstsein als gültig anerkannt, während die übrigen, ebenfalls möglichen normativen Ordnungen Φ_{x2}, Φ_{x3} etc. als ungültig zurückgewiesen werden. Erst so kann das selbstbewusste Subjekt sich des Unterschieds einer richtigen Tätigkeit und einer falschen Tätigkeit bewusst sein. Beide muss es aus dem Bewusstsein ihres jeweiligen Prinzips vollziehen können. Sonst wäre unmöglich, dass es ein Bewusstsein davon besitzt, dass beides Tätigkeiten sind, die es vollziehen kann, auch wenn die eine richtig, die andere falsch ist. Im Gegensatz dazu umfasst die animalische Lebensform Φ eines Tiers primär bloß diejenigen Tätigkeiten, die in Hinblick auf sie richtig sind. Da eine solche Lebensform jedoch, wie oben erläutert wurde, notwendig das Prinzip einer materiellen Wirklichkeit ist, enthält sie ebenfalls immer schon die Möglichkeit, dass das betreffende Tier durch äußere Faktoren am richtigen Vollzug, an der richtigen Verwirklichung seiner Lebensform gehindert wird. Auch sie ist ein normatives Prinzip: Das Tier kann Tätigkeiten vollziehen, die gemäß seiner Lebensform falsch sind, wenn die entsprechenden äußeren Faktoren vorliegen beziehungsweise wenn die äußeren kausalen Bedingungen der Verwirklichung seines Prinzips widersprechen. Doch um eine animalische Lebensform zu verstehen, ist es nicht notwendig zu wissen, welche falschen, inkorrekten Bestimmungen das Tier aufgrund widriger Umstände

Konflikts tatsächlich als die grundlegende Situation einer Entscheidung, das heißt einer autonomen Tätigkeit, zu begreifen ist.

[187] Vgl. hierzu auch Kern, *Quellen des Wissens*, S. 348–354.

verwirklichen könnte – etwa dass es seine Haut an glühender Kohle verbrennen kann. Streng genommen, ist das auch gar nichts, was das Tier tun könnte: Es geschieht ihm.

Im Gegensatz dazu ist es, wie aus dem gerade Gesagten hervorgeht, konstitutiv dafür, eine *practical identity*, das heißt eine selbstbewusste Lebensform Φ_{x1} zu verstehen, dass man versteht, welche alternativen Modifikationen dieser normativen Ordnung Φ_{x2}, Φ_{x3} etc. ebenfalls möglich wären. Denn die Anerkennung der Gültigkeit einer Norm Φ_{x1} ist das Bewusstsein des asymmetrischen Verhältnisses der anerkannten normativen Ordnung zu anderen möglichen normativen Ordnungen, die zwar ebenfalls möglicherweise gültige normative Ordnungen wären, die durch den betreffenden Akt der Anerkennung aber als ungültig zurückgewiesen werden. Damit besitzt die Anerkennung einer Norm exakt die logische Struktur einer Entscheidung, wie sie oben (Kapitel 7) dargestellt wurde: Sie ist *uno actu* Bekräftigung und Entkräftung. So erklärt sich also, weshalb die Situation eines Konflikts die grundlegende Situation ist, in der sich ein selbstbewusstes Subjekt gemäß einer Norm bestimmt. Anerkennung einer Norm $\{\varphi_{x1}, \Phi_{x1}\}$ und Entscheidung zwischen zwei oder mehr normativen Ordnungen, Φ_{x1} und Φ_{x2}, sind ein und dasselbe – eine Tätigkeit, die den Konflikt zweier normativer Ordnungen ausschließt. So zumindest stellt es Korsgaard dar. Es soll nun aber gezeigt werden, dass ein solcher Akt der Anerkennung vor dem Hintergrund von Korsgaards Auffassung der reflexiven Tätigkeit unmöglich ist.

Der formale Widerspruch der Identität – Paradoxe Reflexivität der Person

Gemäß einer monistisch-transformativen Auffassung verhält sich die reflexive Tätigkeit innerlich zu der partikularen Ordnung Φ_x, durch die sich das selbstbewusste Subjekt bestimmt, indem es sie wiederholt verwirklicht und bekräftigt. Das formale Selbstbewusstsein verhält sich zu seiner partikularen habituellen Bestimmung Φ_x, die sich in Gestalt eines spezifischen Begehrungsvermögens, das heißt einer entsprechend bestimmten Sinnlichkeit, manifestiert, wie Form zu Materie. Deswegen ist das selbstbewusste Subjekt immer schon notwendig als *eine einzelne* materielle Wirklichkeit zu begreifen: Es tritt notwendig als *eine einheitliche* Person auf, die sich durch die normative Ordnung Φ_x bestimmt. Form und Materie sind mit Hinblick auf die spezifische habituelle Bestimmung Φ_x identisch, bloß dass sie je Möglichkeit respektive Wirklichkeit dieser Bestimmung verkörpern. Das ist die monistisch-transformative Auffassung der reflexiven Tätigkeit, der Entscheidung. Der kantiani-

sche Konstitutivismus vertritt, wie erläutert wurde, nach eigenem Anspruch eine solche Auffassung.

Wenn das Subjekt sich gerade dadurch als eine einheitliche Person konstituiert, dass es aus dem allgemeinen Bewusstsein seines Prinzips der personalen Identität Φ_x entsprechende Tätigkeiten vollzieht, dann wird unverständlich, wie es überhaupt eine falsche Tätigkeit vollziehen kann. Denn die Person konstituiert sich ja gerade dadurch, dass sie aus dem reflexiven Bewusstsein dieser normativen Ordnung Φ_x tätig ist und nicht anders. Die Anerkennung dieser Ordnung konstituiert das Möglichkeitsspektrum aller Tätigkeiten, die das Subjekt aus dem Bewusstsein ihrer allgemeinen Richtigkeit vollziehen kann. Die Person begreift sich also als ein Subjekt, das *ausschließlich* aus dem reflexiven Bewusstsein der betreffenden Ordnung Φ_x tätig sein kann. Sie kann deswegen aber unmöglich aus dem Bewusstsein eines Prinzips tätig sein, das sie als ungültig zurückweist. Dies würde den formalen Prinzipien der Tätigkeit widersprechen, durch die sie sich überhaupt erst als ein selbstbewusstes Subjekt konstituiert. Um auch falsche Tätigkeiten vollziehen zu können, müsste sie sich als ein Subjekt begreifen, das aus dem Bewusstsein einer inkonsistenten Gesamtheit von Prinzipien tätig sein kann. Das widerspricht aber dem formalen Bewusstsein, das die Person konstitutiv von sich und ihrer Tätigkeit besitzt. Damit kann sie nun aber unmöglich ein Bewusstsein etablieren, das für eine Entscheidung notwendig wäre, so dass dadurch ein Konflikt aufgelöst wird, der sich aus der normativen Ordnung der Person ergibt. Dafür müsste sie sich bewusst sein können, dass sie sowohl richtige als auch falsche Tätigkeiten vollziehen kann. Denn eine Entscheidung besteht, wie erläutert wurde, gerade darin, dass das selbstbewusste Subjekt von nun an nur noch gemäß der von ihm anerkannten normativen Ordnung Φ_{x1} tätig ist, auch wenn es ebenfalls anders tätig sein könnte – nämlich gemäß derjenigen normativen Ordnung Φ_{x2}, die es durch seine Entscheidung zurückweist. Diese Möglichkeit, sich selbst zu widersprechen, das heißt eine falsche Tätigkeit zu vollziehen, lässt sich jedoch gemäß der monistisch-transformativen Auffassung nicht begreifen. Denn das formale Selbstbewusstsein konstituiert sich gerade darüber, dass es jeden Widerspruch ausschließt.

Eine Entscheidung, das heißt die Anerkennung einer Norm, wurde oben als ein reflexives Bewusstsein charakterisiert, das sich notwendig auf zwei entgegengesetzte Pole bezieht: einerseits auf eine Tätigkeit, die richtig ist, insofern sie der anerkannten Norm entspricht, und andererseits auf eine falsche Tätigkeit, die aus einem normativen Prinzip resultiert, das zwar als solches ebenfalls formal gültig wäre, aber durch den Akt der Anerkennung als ungültig zurückgewiesen wird. So erst besitzt das Subjekt ein normatives Bewusstsein, durch das es richtige von falschen Tätigkeiten unterscheiden

kann. Das selbstbewusste Subjekt muss also auch falsche Tätigkeiten vollziehen können, sonst könnte es kein Bewusstsein einer Norm haben. Es könnte das Möglichkeitsspektrum dessen, was es tun kann, unmöglich in ein Spektrum richtiger Tätigkeiten einerseits und ein Spektrum falscher Tätigkeiten andererseits unterscheiden. Eine falsche Tätigkeit ist nun aber, wie oben dargelegt wurde, gerade eine Tätigkeit, die im Bewusstsein ihrer Falschheit vollzogen wird. Das Subjekt vollzieht sie aus dem Bewusstsein ihres Prinzips, so als wäre Letzteres ein gültiges Prinzip, auch wenn es dieses Prinzip zugleich als ungültig zurückweist. Nur so kann es die betreffende Tätigkeit als seine Tätigkeit begreifen. Nur so begreift es, was es tut. Um eine Entscheidung zu treffen oder, anders formuliert, um eine Norm anzuerkennen, muss sich das Subjekt folglich als ein Subjekt begreifen, das aus einer Vielheit verschiedener material inkompatibler normativer Ordnungen tätig sein kann: Einerseits aus der normativen Ordnung, die es anerkennt, und gleichzeitig aus einer oder mehreren normativen Ordnungen, die es als ungültig zurückweist und die Erstere ausschließen. Es muss die Möglichkeit verstehen, sich selbst zu widersprechen. Doch dies ist gemäß dem kantianischen Konstitutitvismus unmöglich.

Um ein Bewusstsein zu etablieren, das für die Anerkennung einer Norm notwendig wäre, um also eine Entscheidung zu treffen, müsste das selbstbewusste Subjekt einen formalen Widerspruch denken: Es müsste sich selbst als die Verwirklichung eines Möglichkeitsspektrums begreifen, das zugleich richtige und falsche Tätigkeiten umfasst, wenngleich es sich gemäß seinen formalen Prinzipien als ein Subjekt begreift, das ausschließlich ein spezifisches Möglichkeitsspektrum richtiger Tätigkeiten verwirklicht. Ein solches reflexives Bewusstsein seiner Identität ist gemäß dem kantianischen Konstitutivismus aber unmöglich. Denn dem kantianischen Konstitutivismus zufolge konstituiert sich das selbstbewusste Subjekt überhaupt erst als eine Person, indem es sich als ein Subjekt begreift, das ausschließlich aus einer konkreten widerspruchsfreien Ordnung normativer Prinzipien Φ_x tätig ist. Es kann nur sein, was es ist, insofern es den formalen Prinzipien seiner Tätigkeit gehorcht und sich durch ein widerspruchsfreies Bewusstsein seiner selbst bestimmt. Um in der Tat das Bewusstsein eines normativen Prinzips zu etablieren, durch das es sich als partikulare Person konstituieren könnte, müsste es den formalen Prinzipien widersprechen, durch die es sich überhaupt erst als eine Person konstituieren kann.

Wir können den dargestellten formalen Widerspruch auch den formalen Widerspruch der Identität nennen. Durch diesen Widerspruch, der notwendig wäre, um sich gemäß einer normativen Ordnung, das heißt gemäß einem Prinzip der personalen Identität, zu bestimmen, löst sich das Subjekt auf als

das, was es ist, als das Subjekt einer reflexiven Tätigkeit. Das Subjekt kann sich also nicht als das Subjekt einer möglichen falschen Tätigkeit begreifen. Die Frage nach der Richtigkeit dessen, was es als ein einheitliches Subjekt tut, wird so aber unsinnig. Die Person kann keine falsche Tätigkeit vollziehen. Das bedeutet aber, dass die Person als ein selbstbewusstes Subjekt, als Subjekt einer reflexiven Tätigkeit, kollabiert. Sie löst sich als Subjekt einer Tätigkeit auf, durch die es eine Norm reflexiv bekräftigen kann – einer Tätigkeit also, die aus sich selbst heraus Quelle ihrer Richtigkeit ist.

Korsgaards Begriff der personalen Identität ist also inkonsistent. Es ergibt sich folgendes Problem: Ist das selbstbewusste Subjekt identisch mit sich selbst, wenn es eine falsche Tätigkeit vollzieht? Falls ja, dann kann es seine Identität nicht über die Verwirklichung seiner *practical identity*, das heißt über die von ihm anerkannte normative Ordnung, konstituieren; falls nein, dann kann es durch seine reflexive Tätigkeit kein Bewusstsein einer Norm haben, die das, was es tut, allgemein hinsichtlich des Kontrasts von richtig und falsch bestimmt. Um sich selbst gemäß einer normativen Ordnung als Person zu konstituieren, müsste es einerseits eine mögliche Bestimmung seiner selbst ausschließen, obwohl es sich andererseits zugleich als mögliches Subjekt dieser exkludierten Bestimmung begreift. Dadurch widerspricht es sich in seiner Tätigkeit der Selbst-Partikularisierung selbst, was Letztere verunmöglicht.

8.2 Der formale Widerspruch der Nachträglichkeit – Engstrom

Begreifen wir die grundlegende Situation, in der sich das selbstbewusste Subjekt durch eine normative Ordnung bestimmt, – wie Korsgaard – als einen Konflikt, dann bezieht sich das normative Bewusstsein, durch das sich das Subjekt für eine der beiden möglichen Modifikationen seiner normativen Ordnung entscheidet, konstitutiv auf zwei Pole: auf ein Möglichkeitsspektrum richtiger und auf ein Möglichkeitsspektrum falscher Tätigkeiten. Dann jedoch ergibt sich für den kantianischen Konstitutivismus, wie gerade aufgezeigt wurde, ein fundamentaler Widerspruch, durch den sich das selbstbewusste Subjekt als Bewusstsein der Einheit seiner selbst auflöst. Es müsste sich als Möglichkeitsspektrum sowohl richtiger als auch falscher Tätigkeiten begreifen, obwohl es sich konstitutiv nur als Möglichkeitsspektrum richtiger Tätigkeiten begreift. Es müsste im Akt der Entscheidung also den formalen Prinzipien widersprechen, gemäß denen es sich überhaupt als ein einheitliches selbstbewusstes Subjekt konstituiert. Denn um eine Norm anzuerkennen, das heißt um eine Entscheidung zu treffen, müsste es sich als ein Subjekt

begreifen, dass einerseits nur ist, was es ist, wenn es der von ihm anerkannten Norm entspricht, andererseits muss es der Norm, also sich selbst, gleichzeitig auch widersprechen können. Sonst wäre sein Bewusstsein kein Bewusstsein einer Norm. Doch wie soll es sich selbst widersprechen können? Das ist gemäß den formalen Prinzipien der reflexiven Tätigkeit unmöglich. Dieser formale Widerspruch tritt für die monistisch-transformative Auffassung einer Entscheidung auf, wenn man davon ausgeht, dass die grundlegende Situation einer autonomen Tätigkeit ein Konflikt ist.

Engstrom vertritt nun ebenfalls eine monistisch-transformative Auffassung der autonomen Tätigkeit. Doch er charakterisiert die grundlegende Situation, in der ein selbstbewusstes Subjekt sich durch seine Tätigkeit gemäß einer partikularen Norm bestimmt, fundamental anders. Im Gegensatz zu Korsgaard begreift er die Situation, in der das Subjekt eine spezifische Norm anerkennt, nicht als einen Konflikt, durch den das Subjekt genötigt ist, sich zwischen zwei (oder mehr) möglichen normativen Ordnungen zu entscheiden. Vielmehr ist das selbstbewusste Subjekt in seiner Tätigkeit der Selbstbestimmung primär nur auf einen positiven Pol bezogen: auf seine normative Ordnung Φ_x, die gemäß dem kategorischen und dem hypothetischen Imperativ widerspruchsfrei und zweckmäßig wirksam zu sein hat. Das selbstbewusste Subjekt bestimmt sich primär durch einen Akt, der ein rein positives Bewusstsein darstellt: *So ist es allgemein richtig, Φ_x; ich bin gemäß der normativen Ordnung Φ_x tätig.* Das bedeutet nun aber nicht, dass das Subjekt damit auch gleichzeitig alle (nach wie vor) möglichen Tätigkeiten ausschließt, die seiner normativen Ordnung widersprechen. Wenn es sich zum Beispiel im Bewusstsein bestimmt, dass seine Weise zu leben gesund sein soll, dann schließt es damit zwar eine ungesunde Lebensweise aus. Doch es schließt sie dergestalt aus, dass es nichts mehr tun kann, wovon es sich bewusst ist, dass es ungesund, also falsch, wäre. Es exkludiert jede Möglichkeit, falsche Tätigkeiten zu vollziehen. Es kann eine Tätigkeit unmöglich im Bewusstsein ihrer Falschheit vollziehen.

> »[T]he act of judgment in practical cognition presupposes an understanding of a relation of logical interdependence among the opposing possible contents, a relation on account of which the actuality of the one in affirmation – that is, its actuality as a content of practical cognition – is identical with the other's being excluded from such actuality and hence is also identical with the latter content's loss of the possibility it originally had of being a content of practical cognition. The excluded content accordingly stands to the actualized one as patient to agent: the advance from possibility to actuality in the one is the loss of possibility in the other. […] Although the comparison between opposing contents that

> figures essentially in a practical judgment ensures that the concepts of good and bad are coeval, positive practical judgments [....] are nevertheless basic. Their primacy is evident from the function of negative judgment. [...] Such a judgment thus functions to ward off bad or wrongful practical judging and is therefore possible only on the supposition that the capacity for practical knowledge can be exercised wrongly or incorrectly, a supposition that [...] does not belong to the original conception of such a capacity. Indeed, strictly and fundamentally speaking, the object of practical cognition comprises solely contents of positive practical judgments.«[188]

Gemäß Engstrom ist eine autonome Tätigkeit, durch die sich das Subjekt gemäß einer normativen Ordnung Φ_x bestimmt, primär Grund dafür, dass das Subjekt von nun an dieser Norm nicht mehr widersprechen kann. Das Subjekt nötigt sich selbst im Allgemeinen, Tätigkeiten zu vollziehen, die richtig sind. Somit kann es unmöglich im gleichen Akt ein Bewusstsein davon haben, dass es genauso gut auch nicht gemäß der entsprechenden Norm tätig sein könnte. Es konstituiert sich als ein Subjekt, das ausschließlich gemäß der Norm Φ_x tätig ist. Gerade dadurch, dass es ausschließlich gemäß der Norm Φ_x tätig ist, konstituiert es sich als eine partikulare Person. Das Bewusstsein der Möglichkeit einer falschen Tätigkeit ist deshalb kein Aspekt des ursprünglichen reflexiven Bewusstseins, durch das sich das Subjekt selbst gemäß Φ_x bestimmt. Die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit kann erst nachträglich ins Spiel kommen. Engstroms Auffassung zufolge sind also sowohl die Möglichkeit eines Konflikts als auch das Bewusstsein einer Tätigkeit, die der besagten Ordnung widerspricht, logisch zweitrangig. Sie sind nichts, was das Subjekt primär berücksichtigen müsste, wenn es festlegt, welche Norm es als gültig anerkennt. Primär schließt es sie durch den Akt der Anerkennung als unmöglich aus.

Das selbstbewusste Subjekt muss durch seine Tätigkeit festlegen, welches partikulare normative Prinzip für es gültig ist. Es muss sich selbst partikularisieren. Aufgrund seiner Sinnlichkeit, seiner Materie, sind ihm jeweils konkrete partikulare Bestimmungen φ_x, φ_y, φ_z etc. seiner selbst gegeben, wenngleich nur als eine Möglichkeit. Zu jedem Zeitpunkt sind ihm spezifische Möglichkeiten gegeben, wie es seine Tätigkeit bestimmen könnte. Diese Möglichkeiten erscheinen ihm in Gestalt seiner Neigung, φ zu tun. Da dies jedoch bloß ein partikulares Bewusstsein der Richtigkeit darstellt, ist φ für das reflexive Bewusstsein bloß eine Bestimmung *in potentia*. Ob das Subjekt diese Bestimmung durch seine reflexive Tätigkeit bekräftigt, das heißt sie

188 Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 52.

affirmiert, ob es sie also verwirklicht, hängt nun davon ab, ob das entsprechende normative Prinzip dergestalt in seine *practical identity*, in seine normative Ordnung Φ_x, eingefügt werden kann, dass sie nach wie vor eine widerspruchsfreie und zweckmäßig wirksame Ordnung darstellt. Das Subjekt muss also prüfen, ob sich die spezifische Tätigkeit φ im Allgemeinen mit seiner bislang anerkannten normativen Ordnung Φ_x vereinbaren lässt.[189] Dazu muss das entsprechende Prinzip – ich tue allgemein φ – vor dem Hintergrund der normativen Ordnung, die es bislang anerkannt hat, reflektiert werden, wobei das Subjekt die Frage beantworten muss, ob das betreffende Prinzip gemäß den formalen Prinzipien seiner reflexiven Tätigkeit Teil seiner normativen Ordnung Φ_x sein kann. Ist das betreffende Prinzip mit Hinblick auf seine normative Ordnung formal gültig, dann kann es dasselbe anerkennen, womit es fortan als ein Grund der Richtigkeit dessen fungiert, was das Subjekt tut. Das Subjekt hat dann einen Grund, φ zu tun, die entsprechende Bestimmung *in potentia* also zu affirmieren, insofern es ausschließen kann, dass sie mit seiner normativen Ordnung in Konflikt tritt. Sein reflexives Bewusstsein der normativen Ordnung ist also primär rein affirmativ, rein positiv. Es muss die Frage beantworten, ob eine mögliche Bestimmung, die dem Subjekt durch sein Begehren nahegelegt wird, bekräftigt werden kann oder nicht.

Verstehen wir die Tätigkeit der Selbstbestimmung auf die gerade erläuterte Weise, so ist im reflexiven Bewusstsein einer Norm die Möglichkeit eines Konflikts und einer falschen Tätigkeit primär noch nicht enthalten. Sie ist gerade ausgeschlossen. Das selbstbewusste Subjekt tut nur, was allgemein richtig ist. Es wehrt (»ward off«) jegliche Inkonsistenz, jeden Widerspruch ab. Angenommen, ich habe es mir zum Prinzip Φ_x gemacht, regelmäßig laufen zu gehen, jeden Tag Früchte zu essen, mich allgemein ausgewogen zu ernähren, in einem regelmäßigen Rhythmus zu arbeiten, ausreichend zu schlafen, Freunde zu treffen und gewisse Dinge für mein allgemeines Wohl und zur Entspannung zu tun. Nehmen wir nun an, meine Freunde haben plötzlich zu rauchen begonnen, wodurch mir nahegelegt wird, ebenfalls damit zu beginnen – schließlich ist es sehr angenehm und das gemeinsame Rauchen fördert die Geselligkeit. Nehmen wir für das Beispiel zusätzlich an: Weder meine Freunde noch ich sind uns bewusst, dass Rauchen ungesund und schädlich ist, denn Rauchen ist eine ganz neue Praxis und es herrscht eine regelrechte Euphorie, was diese Tätigkeit betrifft. Also beginne ich zu rauchen. Ich tue dies im Bewusstsein, dass es mit meiner normativen Ordnung Φ_x vereinbart werden kann. Das Prinzip, allgemein zur Entspannung und in geselligen Kontexten zu rauchen, kann als Teil meiner normativen Ordnung, meiner *prac-*

[189] Vgl. Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 33.

tical identity, affirmiert werden. Ich bin mir dabei in keiner Weise bewusst, dass ich etwas Falsches tun könnte. Dies ist, insofern ich meine *practical identity* anerkenne und ihr als der, der ich bin, folge, sogar ausgeschlossen. Die Möglichkeit eines Konflikts beziehungsweise einer inkorrekten Tätigkeit sind dem reflexiven Bewusstsein vorerst vollkommen äußerlich.

Erst wenn sich mir aktual ein Konflikt zeigt, etwa indem ich zwei verschiedene, sich widersprechende Tätigkeiten oder Prinzipien aktual (im wiederholten Vollzug) miteinander in Beziehung setze, kann ich mir dieser Möglichkeit bewusst werden. Die Wirklichkeit eines Konflikts ist also Voraussetzung für das Bewusstsein seiner Möglichkeit. Nur unter der Bedingung, dass ich aus einem bestimmten Prinzip tätig bin und es als gültig anerkenne, kann ich in der Folge, nachträglich, bemerken, dass ich falsche Tätigkeiten vollziehe, wenn dieses Prinzip bloß vermeintlich gültig ist. Die Möglichkeit des Konflikts gehört nicht ursprünglich zum Bewusstsein, durch das ich eine normative Ordnung anerkenne. Engstrom formuliert das folgendermaßen:

> »[I]t is only through such comparison [i.e. only by comparing actual judgments with one another or with what they presuppose] that we can discover that any of our judgments actually conflict with one another or with their own presuppositions; and it is only through such discovery of actual conflict that we can discover that any of our judgements are actually in error, or wrong; and it is only through such discovery of actual error that we come to recognize that our judgments can be in error. In short, we can recognize the possibility of error through its actuality, which is discovered in conflicts between or within judgements; but the converse does not hold. The actuality of error is not intelligible through a prior comprehension of its possibility, for the concept of judgement, which is presupposed in the recognition of error […] provides no basis for any such comprehension.«[190]

Im reflexiven Bewusstsein, durch das sich das selbstbewusste Subjekt gemäß einer normativen Ordnung Φ_x bestimmt, ist noch kein Bewusstsein davon enthalten, dass das Subjekt eine falsche Tätigkeit vollziehen könnte. Doch was erklärt dann die Wirklichkeit eines Fehlers (»error«), einer falschen Tätigkeit? Weshalb vollzieht es eine falsche Tätigkeit, wenn es doch ausschließlich aus dem Bewusstsein tätig ist, dass das, was es tut, gemäß der Norm, die es anerkennt, richtig ist? Und wie muss grundsätzlich die Struktur eines solchermaßen nachträglichen Konflikts verstanden werden?

[190] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 108 f.

Da sich das selbstbewusste Subjekt aufgrund seines reflexiven Bewusstseins von nichts bestimmen lässt, was von seinem reflexiven Bewusstsein verschieden ist, kann unmöglich ein externer, hinderlicher Faktor Grund der falschen Tätigkeit sein. Das selbstbewusste Subjekt ist letzte Quelle seiner Tätigkeit und dementsprechend muss es auch selbst für seine falsche Tätigkeit verantwortlich sein.

Gemäß der monistisch-transformativen Auffassung vereint die Person als *eine einheitliche* Wirklichkeit zwei logische Aspekte, die innerlich aufeinander bezogen sind: Form und Materie. Da die Form im Falle der reflexiven Tätigkeit das Bewusstsein der formalen Kriterien einer gültigen normativen Ordnung darstellt, kann sie unmöglich Grund einer falschen Tätigkeit sein. Sie legt fest, was überhaupt eine richtige Tätigkeit ist. Deshalb scheint es nun so, dass die Wirklichkeit einer falschen Tätigkeit aus der Materie der Person, aus ihrer Sinnlichkeit resultieren muss. Doch die Materie verhält sich nicht extern zur reflexiven Tätigkeit und ist zudem dasjenige, was durch die Form bestimmt wird. Die Form ist Grund der Wirklichkeit aller Bestimmungen der Materie. Die Materie kann deswegen nicht als etwas begriffen werden, was alleine festlegt, was das Subjekt tut, ohne dass es dies in seinem reflexiven Bewusstsein zulässt. Sie kann unabhängig von der Form folglich genauso wenig erklären, weshalb das Subjekt eine falsche Tätigkeit vollzieht. Wodurch also erklärt sich aber dann eine falsche Tätigkeit? Engstrom erläutert dies folgendermaßen:

> »From conflict between or within our judgements, we recognize that it is possible for them to be wrong or in error. And this possibility may seem to threaten the idea that each judgment is an exercise of the capacity to know. If two judgments conflict, one must be wrong. But how could either be wrong if both are exercises of the same capacity to know? […] Wrongness or error in judgement must therefore lie in the specific *manner* in which the capacity is exercised on a particular occasion. It must, in short, lie in the *misuse* of the capacity. Even though the exercise of the capacity to judge cannot, for the reasons noted earlier, be determined by an external source, nothing rules out the possibility that this exercise might be constrained or impeded. While such constraint is entirely unsuited to serve as a general condition of the correctness of judgement, it can readily be conceived as a factor to which, in particular cases, appeal might be made in accounting for error – a factor, that is, that can make error possible by influencing the exercise, or the use, of the capacity to judge. In this way, erroneous judgment can nevertheless be an exercise of the capacity to know.«[191]

[191] Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 109 f.

Engstrom charakterisiert einen Fehler, eine falsche Tätigkeit als eine Weise, das Vermögen zu autonomen Tätigkeiten in einer partikularen Situation falsch zu gebrauchen (»misuse«; »[a] specific manner in which the capacity is exercised on a particular occasion«). Ein Konflikt tritt also auf, wenn die Person ihr sinnlich-materielles Vermögen zu autonomen Tätigkeiten auf eine falsche Weise aktualisiert. Was ist aber darunter zu verstehen: Wie soll das Vermögen zu partikularen reflexiven Tätigkeiten falsch aktualisiert werden können? Das klingt widersprüchlich. Denn ein selbstbewusstes Subjekt vollzieht eine partikulare Tätigkeit, wie erläutert wurde, nur aus dem Bewusstsein ihrer Richtigkeit.

Der formale Widerspruch der Nachträglichkeit – Paradoxe Zeitlichkeit der autonomen Tätigkeit

Wie muss gemäß Engstroms Auffassung der autonomen Tätigkeit eine Tätigkeit begriffen werden, die falsch ist? Wie kann das selbstbewusste Subjekt eine falsche Tätigkeit vollziehen, wenn es ausgeschlossen hat, dass es aus einem Prinzip tätig ist, das für es ungültig ist? Betrachten wir unser Beispiel. Es gibt nun zwei Möglichkeiten, wie sich mir ein Konflikt ergeben kann. Entweder 1) ich bemerke nach einer gewissen Zeit, dass sich gewisse meiner Tätigkeiten widersprechen: Beispielsweise verliere ich durch das Rauchen den Appetit und esse nicht mehr ausgewogen oder ich kann nicht mehr regelmäßig laufen gehen, da ich bereits nach einem Kilometer außer Atem bin. Ich weiß so nicht mehr, was richtig ist. Dadurch, dass ich es mir zur Gewohnheit gemacht habe zu rauchen, hat sich meine normative Ordnung mit der Zeit in eine ungültige Ordnung verkehrt; ihre Tätigkeiten, ihre Prinzipien widersprechen sich wechselseitig, denn sie sind material inkompatibel. Ich habe mich geirrt. Ich dachte, die betreffende normative Ordnung wäre gültig – doch das war falsch. *Was soll ich tun; was ist richtig? Soll ich weiterhin rauchen, was gesellig und entspannend wäre, oder soll ich mich weiterhin ausgewogen ernähren und laufen gehen, was gesund wäre?* Oder der Konflikt besitzt folgende Struktur: 2) Ich entscheide mich, mit dem Rauchen aufzuhören, weil ich einsehe, dass es ungesund ist. Ich habe mich also dazu entschlossen, das normative Prinzip, gemäß dem ich rauche, nicht mehr zu bekräftigen. Ich weise es als ungültig zurück. Doch da es nach wie vor meine Gewohnheit ist, zu rauchen, und da mein Begehrungsvermögen nach wie vor habituell durch das entsprechende Prinzip bestimmt ist, fällt es mir schwer, damit aufzuhören und meinen Entschluss zu bekräftigen. Eine Woche später rauche ich wieder, wie ich mit meinen Freunden zusammensitze und über die logische

Struktur der autonomen Tätigkeit spreche. Ich bin entgegen meinem normativen Bewusstsein tätig, ich rauche, auch wenn ich mir bewusst bin, dass das falsch ist. Ich widerspreche mir so selbst. Meine reflexive Tätigkeit wendet sich gegen sich selbst.

Das sind zwei verschiedene Weisen, die Wirklichkeit eines Konflikts zu erklären, wenn man davon ausgeht, dass die autonome Tätigkeit primär durch einen rein positiven Akt der Anerkennung charakterisiert ist. In beiden Fällen tut das Subjekt etwas, was falsch ist, obwohl es sich gemäß einer normativen Ordnung bestimmt, von deren Gültigkeit es überzeugt ist. Es anerkennt das normative Prinzip Φ_x, womit es dieses als allgemein widerspruchsfrei und zweckmäßig wirksam begreift. Dann stellt sich im wiederholten konkreten Vollzug jedoch heraus, dass sich seine Tätigkeiten widersprechen – dass sein Prinzip also nicht allgemein widerspruchsfrei ist – oder dass es durch seine Tätigkeit seinem Prinzip widerspricht, sein Prinzip also nicht zweckmäßig wirksam ist. Es vollzieht also eine falsche Tätigkeit, ohne dies ursprünglich beabsichtigt zu haben. Der Akt, durch den es die betreffende normative Ordnung anerkennt, erscheint ihm korrekt zu sein. Die normative Ordnung, die es anerkennt, erscheint ihm als formal gültig, das heißt als allgemein widerspruchsfrei und zweckmäßig wirksam – auch wenn dies nicht der Fall ist, wie es nun erkennen muss. Es hat sich geirrt.

Aus dieser Weise, die Wirklichkeit einer falschen Tätigkeit zu erläutern, nämlich als Irrtum, ergibt sich nun aber ein fundamentales Problem für Engstroms Auffassung. Wird Anerkennung so begriffen, dass durch sie prospektiv festgelegt wird, wie das Subjekt tätig ist – nämlich gemäß der normativen Ordnung Φ_x –, ohne in diesem Bewusstsein bereits auf die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit bezogen zu sein, dann kann sich immer erst nachträglich herausstellen, ob das Subjekt dem normativen Prinzip auch tatsächlich folgt beziehungsweise ob das normative Prinzip auch tatsächlich gültig ist. Der Konflikt oder spezifischer eine falsche Tätigkeit tritt dann vollkommen überraschend auf: Das Subjekt bemerkt eine falsche Tätigkeit erst durch den aktualen Konflikt verschiedener Tätigkeiten respektive verschiedener Prinzipien.[192] Damit kann es sich selbst aber nicht als unmittelbare Quelle der entsprechend falschen Tätigkeit begreifen: Es vollzieht die Tätigkeit nicht im Bewusstsein ihrer Falschheit, sie stellt sich ihm vielmehr erst nachträglich als falsch heraus. Die falsche Tätigkeit manifestiert sich als Irrtum, als etwas, wovon das Subjekt niemals erwartet hätte, dass es eintritt. Ob ein Sub-

[192] Vgl. hierzu auch Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 109, Fn. 6: »[…] conflict between judgments (e.g., in practical disagreements about what we should do) *surprises* and *in itself* disturbs us, whereas agreement does not.«

jekt also tatsächlich richtig handelt, indem es eine formal gültige normative Ordnung anerkennt, entscheidet sich erst dadurch, dass kein Irrtum, keine solchermaßen überraschende falsche Tätigkeit auftritt. Somit ist der Akt der Anerkennung aber durch eine paradoxe Zeitlichkeit charakterisiert. Der Akt der Anerkennung soll der Grund dafür sein, dass das Subjekt im Allgemeinen ausschließlich Tätigkeiten vollzieht, die richtig sind. Das Subjekt soll durch seine reflexive Tätigkeit prospektiv ausschließen, dass es falsche Tätigkeiten vollzieht. Doch ob das wirklich gelingt, hängt davon ab, dass sich ihm dieser Akt nicht nachträglich als Irrtum entpuppt. Es hängt davon ab, ob es in Zukunft tatsächlich richtige Tätigkeiten vollzieht. Dann kann die reflexive Tätigkeit aber nicht Grund dafür sein, dass das Subjekt in Zukunft richtige Tätigkeiten vollzieht, was sie jedoch gerade sein soll. Es ergibt sich der formale Widerspruch der Nachträglichkeit.

Aufgrund des formalen Widerspruchs der Nachträglichkeit kann sich das selbstbewusste Subjekt unmöglich als ein Subjekt begreifen, das sich selbst eine partikulare habituelle Bestimmung Φ_x verleiht. Das heißt, es kann seine reflexive Tätigkeit nicht als Quelle der Gültigkeit einer partikularen normativen Ordnung begreifen. Denn die Möglichkeit, dass plötzlich und überraschend die Wirklichkeit einer falschen Tätigkeit oder eines Konflikts auftritt, wodurch sich die von ihm anerkannte Ordnung als ungültig herausstellt, widerspricht dem Anspruch der reflexiven Tätigkeit, alleiniger Ursprung der Gültigkeit einer normativen Ordnung zu sein. Weshalb sollte etwas, das das Subjekt einst als gültig anerkannte, womit es ihm selbstbewusste Gültigkeit verlieh, nun plötzlich ungültig sein? Dem Subjekt zerfällt so die Möglichkeit, in der Gegenwart durch einen Akt der Anerkennung Grund dafür zu sein, dass es in Zukunft ausschließlich richtige Tätigkeiten vollzieht. Die zeitliche Allgemeinheit, das heißt die habituelle Zeitlichkeit der reflexiven Tätigkeit, kollabiert, da sie niemals zu einem spezifischen Zeitpunkt prospektiv etabliert werden kann. Die normative Ordnung, die das Subjekt anerkennt, kann und muss sich stets retrospektiv als gültig herausstellen, wenn man die autonome Tätigkeit im Sinne Engstroms erläutert. Das ist widersprüchlich: Es widerspricht den formalen Prinzipien der reflexiven Tätigkeit, durch die das Subjekt eine normative Ordnung anerkennt und ihr somit selbstbewusste Gültigkeit verleiht. Wenn sich immer erst retrospektiv herausstellt, ob seine normative Ordnung tatsächlich gültig ist, kann das selbstbewusste Subjekt sich unmöglich auf das, was es in der Vergangenheit getan hat, beziehen, um die Frage zu beantworten, ob das, was es jetzt tun will, richtig oder falsch ist. Seine Vergangenheit kann diese Frage nicht entscheiden. Seine reflexive Tätigkeit in der Vergangenheit kann unmöglich die Quelle einer Antwort auf die für es konstitutive Frage sein. Denn es kann unmöglich durch das, was es

in der Gegenwart tut, festlegen, was in Zukunft zu tun richtig ist. Das, was es in Zukunft tun wird, wird erst nachträglich entscheiden, ob seine normative Ordnung tatsächlich gültig ist oder nicht. Das Subjekt kann sich deswegen jedoch nicht mehr als ein Subjekt begreifen, dass durch seine reflexive Tätigkeit beantwortet, was zu tun richtig ist. Seine reflexive Tätigkeit fällt in sich zusammen.

Das Problem der Partikularität

Wie dargestellt wurde, kann die monistisch-transformative Auffassung einer autonomen Tätigkeit nicht erklären, wie es möglich ist, dass ein selbstbewusstes Subjekt durch seine Tätigkeit bestimmt, welche partikulare normative Ordnung für seine Tätigkeit gültig ist. Es ergeben sich aus ihr die zwei dargestellten formalen Widersprüche der Selbst-Partikularisierung. Das formale Subjekt kann sich durch seine reflexive Tätigkeit nicht selbst partikularisieren. Es bleibt also unverständlich, wie die innere Spannung des Selbstbewusstseins (Kapitel 5.1) als eine stabile Wirklichkeit auftreten kann. Die Frage, wie das selbstbewusste Subjekt sich durch sein universelles Bewusstsein eine partikulare normative Ordnung verleihen kann, bleibt unbeantwortet. Die erläuterten formalen Widersprüche zeigen, dass der kantianische Konstitutivismus die Selbst-Partikularisierung nicht erklären kann, wenn er eine monistisch-transformative Auffassung der autonomen Tätigkeit vertritt. In beiden Auffassungen, die diskutiert wurden, kollabiert die Reflexivität des Selbstbewusstseins. Das selbstbewusste Subjekt kann nicht länger durch ein reflexives Bewusstsein von sich zurücktreten und sich aus dem universellen Bewusstsein seiner selbst gemäß einer partikularen normativen Ordnung bestimmen. Die Anerkennung einer solchen Ordnung kann in beiden Fällen nicht als stabiles normatives Bewusstsein begriffen werden. Der kantianische Konstitutivismus scheitert also daran, die Partikularität der autonomen Tätigkeit zu erklären. Er scheitert am Problem der Partikularität.[193]

[193] An dieser Stelle wäre es interessant, weiter darüber nachzudenken, wie sich das hier entwickelte Problem der Partikularität zu der Problematik verhält, die in der Literatur gemeinhin als das »Formalismus-Problem« bezeichnet wird. Da jedoch sehr divergente Ansichten darüber bestehen, worin das Formalismus-Problem exakt besteht, würde dies hier den Rahmen sprengen. Vgl. hierzu aber etwa Knappik, *Das Reich der Freiheit*, S. 141 f.: »Das Formalismus-Problem in seiner verallgemeinerten Gestalt kann auch als das Problem beschrieben werden, wie ein *rationaler Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen* möglich ist. Weitere logische Begriffe, die in den dargelegten Kontexten zumindest implizit eine Rolle spielen, sind die Modalbegriffe von *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*. Der Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen, dessen Relevanz Hegel in Bezug auf

Wie dargestellt wurde, ist die monistisch-transformative Auffassung inkonsistent. Sie kann nicht verständlich machen, inwiefern es dem selbstbewussten Subjekt möglich ist, eine falsche Tätigkeit zu vollziehen. Das Subjekt kann unmöglich eine Tätigkeit im Bewusstsein ihrer Falschheit vollziehen. Dazu müsste es dem formalen Bewusstsein seiner selbst widersprechen, durch das es sich als widerspruchsfreien Grund der Wirklichkeit einer normativen Ordnung begreift und konstituiert. Es drängt sich dem kantianischen Konstitutivismus deswegen erneut die dualistisch-additive Auffassung einer autonomen Tätigkeit auf. Denn gemäß einem dualistischen Verständnis scheint die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit unproblematisch zu sein: Das formale Subjekt anerkennt die normative Ordnung und verleiht ihr selbstbewusste Gültigkeit, womit es ihr unmöglich widersprechen kann – sie ist ihm rigides Gesetz –, während das partikulare Subjekt ihr jedoch nach wie vor widersprechen kann, wodurch die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit gegeben ist. Darauf soll nun kurz eingegangen werden, wenngleich eine dualistisch-additive Auffassung, wie in Kapitel 7 gezeigt wurde, keine konsistente Option darstellt. Denn es drängt sich auch hier ein Paradox auf, das Paradox der dualistisch-additiven Entscheidung. Doch anhand des dualistisch-additiven Verständnisses zeigt sich bereits die Notwendigkeit, die reflexive Tätigkeit als eine soziale Wirklichkeit aufzufassen, was für den weiteren Gang der Überlegungen zentral sein wird.

Wie sich in Kapitel 9 und in Teil IV zeigen wird, scheitert der kantianische Konstitutivismus am Problem der Partikularität, weil er die genuine Sozialität missversteht, die für das selbstbewusste Subjekt und seine reflexive Tätigkeit konstitutiv ist. Es wird zwar erst in Teil IV vollständig verständlich werden, inwiefern die autonome Tätigkeit letztlich als eine grundlegend soziale Wirklichkeit zu charakterisieren ist. Doch die Tatsache, dass das Scheitern der monistisch-transformativen Auffassung den Ausweg eines dualistisch-additiven Verständnisses nahelegt, deutet bereits an, dass ein adäquater Begriff der autonomen Tätigkeit konstitutiv das Verhältnis zweier oder mehrerer Subjekte betreffen muss. Denn der dualistisch-additive Konstitutivismus

die beschriebenen Zusammenhänge plausibel darstellt, ist nur dann *rational*, wenn er nicht *zufällig* erfolgt, sondern auf eine notwendige Weise. [...] Es kann also plausiblerweise mit Hegel angenommen werden, dass eine Autonomie-Konzeption von Freiheit als Resultat rationaler Selbstkonstitution nur dann erfolgreich ausformuliert werden kann, wenn ein *Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem* gedacht werden kann, das einen nicht-analytischen *notwendigen Übergang* vom Allgemeinen zum Besonderen ermöglicht. Die gesuchte *inhaltliche* Theorie von normativen Grundbestimmungen, die die Konstitution freier Selbste ermöglichen, muss daher zunächst eine Antwort auf diese *logische und metaphysische* Fragestellung – die allgemeinste und grundlegendste Formulierung des Formalismus-Problems – bieten.«

erkennt, dass mehr als ein Subjekt erforderlich ist, wenn wir selbstbewusste Normativität verstehen wollen. Doch er begreift die Pluralität von Subjekten, die für das reflexive Selbstverhältnis des selbstbewussten Subjekts konstitutiv ist, als ein asymmetrisches Verhältnis zweier Subjekte, die je einen verschiedenen logischen Charakter besitzen: ein formales Subjekt und ein partikulares Subjekt. Damit kann ihr Verhältnis aber kein soziales Verhältnis sein, kein Verhältnis zweier Subjekte, die verschieden sind und dennoch gleich.[194]

Die dualistisch-additive Auffassung erläutert die autonome Tätigkeit folgendermaßen: Die reflexive Tätigkeit betrifft grundlegend das Verhältnis zweier Subjekte, die sich hinsichtlich ihres logischen Charakters unterscheiden. Das eine, das formale Subjekt, bestimmt sich dabei rigide und gleichsam atemporal durch die Anerkennung einer spezifischen normativen Ordnung Φ_x, die es zu seinem Prinzip der Identität macht, während das andere, das partikulare Subjekt, ein unbestimmteres Prinzip der Identität aufweist, insofern es falsche und richtige Tätigkeiten vollziehen kann. Ihr Verhältnis stellt in der Folge ein normatives Verhältnis dar, in dem und durch das das formale Subjekt das partikulare Subjekt zu bestimmen sucht. Die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit ist dabei durch den logischen Charakter des partikularen Subjekts gegeben, während das formale Subjekt rigide der normativen Ordnung folgt, die es durch seine reflexive Tätigkeit anerkennt und deren Befolgung es vom partikularen Subjekt fordert.

Gemäß der dualistisch-additiven Auffassung konstituieren die zwei verschiedenen Subjekte, die je einen unterschiedlichen logischen Charakter und je ein unterschiedliches Prinzip der Identität aufweisen, durch ihr Verhältnis zwar die materielle Wirklichkeit einer Person. Doch sie bilden keine wirkliche Einheit, sondern ein äußerliches Verhältnis zweier Subjekte, wobei das eine zum andern hinzutritt und dessen Tätigkeit in Frage stellen und normativ bestimmen kann. In diesem Sinne ist ihr Verhältnis ein additives Verhältnis: Es sind zwei Subjekte, die einen unterschiedlichen logischen Charakter besitzen und sich so äußerlich aufeinander beziehen.[195] Das zeigt sich etwa

194 Haase, »Am I You?«, S. 357 f.

195 Streng genommen muss hierbei auch dann noch von einem äußerlichen Verhältnis gesprochen werden, wenn man das Verhältnis von formalem und partikularem Subjekt als eine Teil-Ganzes-Beziehung auffasst. Denn sofern beide, Teil und Ganzes, als Subjekte zu begreifen sind, die hinsichtlich ihres logischen Charakters voneinander verschieden sind, ist undenkbar, dass beide gleich sind. Der Zeiger einer Uhr etwa steht im Verhältnis zur Uhr als ein Teil zum Ganzen. Die Uhr gibt den Rhythmus vor, der Zeiger zeigt ihn an. In einer gewissen Hinsicht stehen sie zwar in einem inneren Verhältnis zueinander – das eine wäre ohne das andere nicht verstehbar – doch in einer anderen Hinsicht stehen sie äußerlich zueinander, da sie je durch verschiedene Prinzipien der Identität konstituiert

dann, wenn Korsgaard in *The Sources of Normativity* die grundlegende Relationalität des selbstbewussten Subjekts folgendermaßen bestimmt:

> »[R]easons are relational because reason is a normative notion: to say that R is a reason for A is to say that one should do A because of R; and this requires two, a legislator to lay it down, and a citizen to obey. And the relation between them is not just causal because the citizen can disobey: there must be a possibility of irrationality or wrongdoing. Since it is a relation, and indeed a relation in which one gives a law to another, it takes two to make a reason. And here the two are the two elements of reflective consciousness, the thinking self and the acting self: what I have been talking about all along is how you can make laws and reasons for your self.«[196]

Korsgaard führt diese Überlegung an, während sie über die innere Sozialität des reflexiven Bewusstseins nachdenkt, indem sie Wittgensteins Privatsprachenargument interpretiert. Sie unterscheidet zwei logisch verschiedene Subjekte, »thinking self« (»a legislator«) und »acting self« (»a citizen«), wobei das denkende Selbst über allem steht, was das tätige Selbst als eine materielle Wirklichkeit charakterisiert.[197] Nur das »acting self« kann falsche Tätigkeiten vollziehen. Sie begreift das relationale Bewusstsein, dass diese zwei Pole umfasst, dabei als ein soziales Verhältnis, obwohl es asymmetrisch sein muss. Dass die dualistisch-additive Auffassung des reflexiven Selbstverhältnisses aber unmöglich ein adäquates Verständnis der Sozialität des Selbstbewusstseins entwickeln kann, zeigt sich schon nur daran, dass hierbei zwei logisch verschiedene Subjekte asymmetrisch miteinander verknüpft werden, um zu erklären, wie Selbstbestimmung durch Anerkennung einer Norm möglich ist. Ein genuin soziales Verhältnis ist jedoch das symmetrische Verhältnis zweier Pole, die sich zwar voneinander unterscheiden, aber dennoch identisch sind.[198] Sie müssen denselben logischen Charakter aufweisen.

Der kantianische Konstitutivismus in einem monistisch-transformativen Verständnis ist inkonsistent. Er kann die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit nicht erklären, womit gleichzeitig unverständlich wird, wie das selbst-

sind. Der Zeiger etwa kann ausgetauscht werden, ohne dass sich die Uhr in ihrer Identität verändert.

[196] Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 137.

[197] Vgl. auch Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 72: »When you deliberate, when you determine your own causality, it is as if there is something over and above all of your incentives, something which is *you*, and which chooses which incentive to act on. So when you determine your own causality you must operate as a whole, as something over and above your parts, when you do so.«

[198] Vgl. auch Haase, »Am I You?«, S. 357 f.

bewusste Subjekt sich durch die Anerkennung einer normativen Ordnung selbst bestimmen kann. Das legt nun das dualistisch-additive Verständnis nahe, das, wie in Kapitel 7 dargestellt wurde, aber ebenfalls inkonsistent ist. Zudem ist auch gemäß der dualistisch-additiven Auffassung nicht möglich, dass das formale Subjekt einer reflexiven Tätigkeit sich selbst als Quelle einer falschen Tätigkeit begreift. Die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit ist auch ihm äußerlich; sie ist erst durch das partikulare Subjekt gegeben, zu dem es äußerlich hinzutritt. Der kantianische Konstitutivismus oszilliert deswegen zwischen seinen zwei in Kapitel 7 diskutierten Ausprägungen – zwischen der monistisch-transformativen und der dualistisch-additiven Auffassung. Beide sind je inkonsistent. Zusammen ergeben sie das zweiseitige Paradox der Entscheidung. Der kantianische Konstitutivismus kann also nicht erklären, wie sich die reflexive Tätigkeit eine partikulare habituelle Bestimmung seiner selbst verleihen kann. Er scheitert am Problem der Partikularität.

In Kapitel 9 soll nun untersucht werden, worin der logische Ursprung der Inkonsistenz liegt, aufgrund derer der kantianische Konstitutivismus am Problem der Partikularität scheitert. Dabei wird sich durch die Auseinandersetzung mit Wittgensteins Privatsprachenargument zeigen, dass der Grund der besagten Inkonsistenz in einer atomistischen Auffassung des selbstbewussten Subjekts liegt. Denn der kantianische Konstitutivismus vertritt einen Atomismus hinsichtlich selbstbewusster Subjektivität und wie Wittgensteins Privatspracheargument zeigt, ist jede atomistisch-monadische Auffassung selbstbewusster Subjektivität inkonsistent. Begreift man das Subjekt, das sich durch die Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit konstituiert, nämlich primär als eine atomistisch-monadische Wirklichkeit, so wird unverständlich, wie es eine falsche Tätigkeit vollziehen kann. Damit kann es sich selbst aber unmöglich als Quelle eines allgemeinen Bewusstseins verstehen, das das Spektrum aller ihm möglichen Tätigkeit hinsichtlich des normativen Kontrasts von richtig und falsch bestimmt.

9. Wittgensteins Privatsprachenargument und die Inkonsistenz einer atomistisch-monadischen Auffassung selbstbewusster Subjektivität

Wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit herausstellen wird, ist der paradigmatische Fall einer reflexiven Tätigkeit die Verwendung eines Zeichens, das eine spezifische Bedeutung zum Ausdruck bringt. Die genuine Tätigkeit eines selbstbewussten Subjekts, das heißt eine partikulare Tätigkeit, die aus dem Bewusstsein ihrer allgemeinen Richtigkeit resultiert und so autonom ist, stellt notwendig ein Bewusstsein davon dar, was eine solche Tätigkeit bedeutet. Diese Bestimmung wird in Teil IV weiter ausgeführt und als notwendig ausgewiesen. In diesem Kapitel will ich nun aber vorerst aufzeigen, dass die Verwendung eines Zeichens und eine Entscheidung, sich gemäß einer normativen Ordnung Φ_x zu einer partikularen Tätigkeit zu bestimmen, dieselbe logische Struktur besitzen: die logische Struktur der Anerkennung eines normativen Prinzips Φ_x (Kapitel 9.1). Wittgenstein entwickelt in den *Philosophischen Untersuchungen* jedoch ein Argument, mithilfe dessen eingesehen werden kann, dass der kantianische Konstitutivismus unmöglich verstehen kann, was er erklären will – nämlich den Begriff der Anerkennung. Es ist das Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Sprache, das Privatsprachenargument. Darauf gehe ich in einem zweiten Schritt ein (Kapitel 9.2). An dieser Stelle will ich anmerken, dass hier bloß eine Rekonstruktion des Privatsprachenarguments, so wie ich es verstehe, geleistet werden kann. Ich möchte hier bloß versuchen, Wittgensteins Argument für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung fruchtbar zu machen. Das heißt, es wird hier keine präzise und tiefgehende Auseinandersetzung mit der Literatur zum Privatsprachenargument geführt werden, was eigentlich notwendig wäre, um der Schwierigkeit und der Rätselhaftigkeit desselben gerecht zu werden. Wittgensteins Gedanken werden so in einem vielleicht ungewohnten Licht erscheinen, wodurch aber eine tiefere Einsicht in das Problem der Partikularität möglich wird. Man möge hier also über die philologische Grobschlächtigkeit hinwegsehen, mit der ich mich auf Wittgensteins Text beziehe.

Das Privatsprachenargument operiert auf einer äußerst abstrakten begrifflichen Ebene. Es zeigt die Inkonsistenz und Falschheit einer umfassenden Klasse philosophischer Erläuterungen auf.[199] Wie ich in einem dritten Schritt

[199] Vgl. Candlish/Wrisley, »Private Language«: »[T]he idea of a private language is more usually hidden: the confusions supposed to belong to it allegedly underlie a range

zeigen will, gehört auch der kantianische Konstitutivismus zu dieser Klasse philosophischer Erläuterungen (Kapitel 9.3). Denn das Privatsprachenargument wendet sich gegen jede Erläuterung der reflexiven Tätigkeit, die letztlich davon ausgeht, dass das Subjekt einer solchen Tätigkeit, das selbstbewusste Subjekt also, eine monadisch-atomistische Einheit darstellt. Wie aufgezeigt werden soll, stellt auch der kantianische Konstitutivismus eine solchermaßen atomistische Erläuterung dar, insofern er die Sozialität des selbstbewussten Subjekts in einem zu schwachen Sinn begreift. Dieser Atomismus ist also, wie sich herausstellen wird, Grund dafür, dass der kantianische Konstitutivismus das Problem der Partikularität auf sich zieht und daran scheitern muss.

9.1 Die reflexive Tätigkeit als Verwendung eines Zeichens

Die Verwendung eines Zeichens, das eine Bedeutung ausdrückt, und die Entscheidung, sich gemäß einer normativen Ordnung Φ_x zu bestimmen, besitzen ein und dieselbe logische Struktur. Beide sind der wiederholte Vollzug einer Tätigkeit, die aus der Anerkennung einer normativen Ordnung resultiert. Dabei erlangt das entsprechende normative Prinzip überhaupt erst durch seine wiederholte Anerkennung Gültigkeit. Seine Gültigkeit ist selbstbewusst. Die wiederholte Verwendung eines Zeichens reproduziert das für sie konstitutive normative Prinzip, aus dessen Bewusstsein sie geschieht. Genauso reproduziert und bekräftigt die wiederholte Tätigkeit gemäß einem spezifischen normativen Prinzip die Entscheidung, gemäß diesem Prinzip tätig zu sein. Das Bewusstsein der entsprechenden normativen Ordnung wird so, durch die wiederholte Anerkennung derselben, zu einer habituellen Bestimmung des Subjekts. Das bedeutet es, dass das entsprechende normative Prinzip nur deswegen für es gültig ist, weil es dieses Prinzip wiederholt als gültig anerkennt, das heißt diesem Prinzip in seiner partikularen Tätigkeit wiederholt folgt. Seine Tätigkeit ist somit autonom. Der wiederholte Vollzug der betreffenden Tätigkeit ist Grund ihrer allgemeinen Richtigkeit; die Tätigkeit ist Grund der Gültigkeit der für sie maßgebenden Norm.

of articulated philosophical notions and theories, without themselves being so articulated. The argument is thus perhaps most profitably read as targeting, not any particular theory, but rather the motivation for considering a range of apparently independent or even competing theories along with their associated tasks, problems and solutions.«

Entscheidung und Verwendung eines Zeichens besitzen dieselbe logische Struktur

Auf den ersten Blick mag es kontraintuitiv erscheinen, die Verwendung eines Zeichens und die Tätigkeit der Entscheidung gleichzusetzen. Denn eine Entscheidung besitzt meist einen ethischen Aspekt und betrifft ein einzelnes Individuum, während die Verwendung eines Zeichens für gewöhnlich die Interaktion zweier oder mehrerer Subjekte betrifft. Darüber hinaus geschieht die Verwendung eines Zeichens meist dermaßen habitualisiert, dass das Subjekt sie beinahe automatisch vollzieht, wohingegen von einer genuinen Entscheidung oft dann gesprochen wird, wenn das Subjekt überlegen muss, was es tun soll, insofern ein Konflikt verschiedener Möglichkeiten vorliegt. Doch grundlegend besitzen sie ein und denselben logischen Charakter: Für beide ist ein allgemeines Bewusstsein konstitutiv, dass richtig ist, was das Subjekt tut – es tut es so und nicht anders, weil das allgemein richtig ist. Zudem sind oft die schwierigsten Entscheidungen solche, die auch andere Subjekte betreffen, und die bedeutsamsten Fälle, in denen ein Subjekt ein Zeichen verwendet, sind oft solche, die aus einem längeren Prozess des Überlegens hervorgehen. Wenn man eher geneigt ist, eine autonome, geistige Tätigkeit als eine Entscheidung zu begreifen anstatt als eine Verwendung eines Zeichens (oder *vice versa*), dann bloß deshalb, weil man damit je einen anderen Aspekt der Tätigkeit hervorhebt.

Die Verwendung eines Zeichens ist eine partikulare Tätigkeit φ, die aus der Anerkennung der für sie maßgebenden normativen Ordnung Φ_x vollzogen wird. Sie verwirklicht dabei ein spezifisches Prinzip dieser holistischen Ordnung. Ohne den inneren Bezug auf die holistisch geordnete Gesamtheit normativer Prinzipien Φ_x hätte die partikulare Tätigkeit φ keine Bedeutung. Wittgenstein drückt dies folgendermaßen aus: »Einen Satz verstehen, heißt, *eine* Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, *eine* Technik beherrschen«.[200] Er unterstreicht mit dieser Bestimmung den holistischen Charakter einer jeden sprachlichen Tätigkeit und betont zugleich, dass eine sprachliche Fähigkeit, das heißt das Verstehen eines Zeichens, primär ein praktisches Vermögen ist. Die Verwendung eines Zeichens ist eine praktische Tätigkeit, die nur möglich ist, wenn das Subjekt das betreffende Zeichen allgemein versteht. Primär ist sie eine Handlung, wie auch eine Entscheidung eine Handlung ist: Sie erfolgt *meta tou logou*. Wie jede autonome Tätigkeit ist sie eine spezifische zweckmäßige Veränderung, die letztlich aus dem normativen

[200] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 199 (Hervorhebungen MF).

Bewusstsein des Subjekts allein entspringt, das heißt praktisches Selbstbewusstsein.

Der Begriff einer Sprache ist hier in einer maximal weiten Bedeutung aufzufassen, so dass damit nicht nur die Verwendung genuin linguistischer Zeichen gemeint ist. Der Begriff »Sprache« meint hier eine normative Ordnung, die durch die wiederholte Anerkennung ihrer Gültigkeit vermittels partikularer Tätigkeiten verwirklicht und reproduziert wird. Er bezeichnet generell eine normative Ordnung, die durch selbstbewusste Gültigkeit charakterisiert ist. Das bedeutet, es gibt keinen Grund ihrer Gültigkeit, der dem Bewusstsein ihrer Gültigkeit äußerlich wäre. Dementsprechend ist etwa auch ein Zug in einer Schachpartie als die Verwendung eines Zeichens zu begreifen. Es ist eine sprachliche Tätigkeit. Wir können also, wenn wir weiter darüber nachdenken, wie die Verwendung eines Zeichens näher zu charakterisieren ist, auch davon sprechen, dass sie generell eine »Handlungsweise« ist, durch die das Subjekt einer Regel folgt.[201] Die Verwendung eines linguistischen Zeichens ist dabei ein besonders deutlicher Fall einer autonomen, geistigen Tätigkeit.[202] Denn die Bedeutung eines linguistischen Zeichens ist ganz offensichtlich durch nichts bestimmt, was seiner Verwendung äußerlich wäre. Sie resultiert ausschließlich aus dem allgemeinen Bewusstsein ihrer Richtigkeit.

Einer Regel folgen heißt, aus der Anerkennung, aus dem Bewusstsein der Gültigkeit eines normativen Prinzips tätig sein, und genau dadurch besitzt die betreffende Tätigkeit eine spezifische Bedeutung. Es ist eine partikulare Tätigkeit, die aus dem allgemeinen Bewusstsein ihrer Richtigkeit, das heißt aus dem Bewusstsein ihrer Rechtfertigung, vollzogen wird, womit sie sich notwendig als Verwirklichung von etwas Allgemeinem versteht. Das Subjekt vollzieht seine Tätigkeit nicht *kata ton logon*, sondern *meta tou logou*. Die grundlegende Frage, die sich also stellt, wenn erläutert werden soll, was die Verwendung eines Zeichens ist und wie sie möglich ist, lautet dementsprechend: »›Wie kann ich einer Regel folgen?‹ – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich *so* nach ihr handle«.[203]

Indem ich etwa mit Freunden zusammensitze und eine Zigarette rauche, wie wir über die logische Struktur der autonomen Tätigkeit sprechen, ver-

[201] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 201.

[202] Vgl. Pears, *The False Prison*, S. 363: Wittgenstein »argued that the meanings of our words are not guaranteed by any independent pattern already existing in the world and waiting for language to be attached to it. On the contrary, the pattern that we see depends on what we do with our words, albeit not entirely arbitrarily, in the world.«

[203] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 217.

wende ich ein Zeichen, das eine gewisse Bedeutung ausdrückt – nämlich, dass ich es mir zur Regel gemacht habe, in geselligen Kontexten zu rauchen. Das, was ich tue, besitzt eine Bedeutung. Es drückt ein spezifisches Bewusstsein einer Regel aus. Es drückt aus, als was ich mich selbst begreife, wer ich bin. Es ist Ausdruck meiner *practical identity.* Dass ich tue, was ich tue, und wie ich tue, was ich tue, drückt aus, dass ich einer bestimmten Regel folge. Die Regel begründet, das heißt sie rechtfertigt, was das Subjekt *in concreto* tut. Zugleich konstituiert sie auch, was die betreffende partikulare Tätigkeit, ein Schachzug etwa, bedeutet. Die Verwendung eines Zeichens ist eine Tätigkeit, die aus dem allgemeinen Bewusstsein ihrer Richtigkeit, aus der Anerkennung ihrer Regel erfolgt, und damit besitzt sie eine Bedeutung. Das Subjekt versteht, was es tut. Es versteht seine partikulare Tätigkeit als die Verwirklichung eines allgemeinen Prinzips. Die Bedeutung eines Schachzugs beispielsweise ist die Bewegung einer Schachfigur von einem Feld auf ein anderes Feld vor dem Hintergrund ihrer Rechtfertigung. Es ist nichts, was von der Bewegung, vom Schachzug verschieden wäre. Der Schachzug ist die Verwirklichung der entsprechenden Bedeutung, der entsprechenden Regel. Er verkörpert die Regel, die normative Ordnung des Schachspiels. Das ist seine Bedeutung. Er ist die partikulare Verwendung eines Zeichens, die intern auf die entsprechende normative Ordnung verweist, insofern das Zeichen aus ihrer Anerkennung verwendet wird.

Die Verwendung eines Zeichens als reflexive Tätigkeit

Die Bedeutung eines Zeichens ist nichts, was von der partikularen Verwendung des Zeichens verschieden wäre. Seine Bedeutung ist kein ihr äußerlicher Gegenstand oder eine von ihr verschiedene Tätigkeit. Die Verwendung eines Zeichens referiert auf nichts, was ihr äußerlich wäre, etwa auf eine Empfindung oder ein Erlebnis. Falls sie auf eine Empfindung oder ein Erlebnis bezogen ist, dann insofern die Empfindung oder das Erlebnis ihr intern ist. Ich will das nun an Wittgensteins Beispiel der Schmerzempfindung verdeutlichen. Ein Subjekt empfindet Schmerzen, es verzerrt sein Gesicht oder es äußert den Satz »Ich habe Schmerzen«. Es ist ein weitverbreitetes Missverständnis, in diesem Fall zu denken, dass das verzerrte Gesicht oder die Äußerung des Satzes auf die Schmerzempfindung verweisen, die somit ihre Bedeutung wäre.[204] Das

[204] Vgl. hierfür etwa Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§1ff. Wittgenstein nennt dies »Augustinus' Auffassung der Sprache« (§4). Seine *Philosophischen Untersuchungen* stellen dabei unter anderem eine Kritik und Zurückweisung der augustinischen Auffassung der Sprache dar.

Zeichen bezieht sich zwar auf die Schmerzempfindung. Doch die Schmerzempfindung ist nicht die Bedeutung des verwendeten Zeichens. Die Bedeutung liegt in ihrer normativen Verknüpfung, das heißt im Bewusstsein des Prinzips, das das betreffende Zeichen allgemein mit der Schmerzempfindung verknüpft. Sie liegt im reflexiven Bewusstsein, dass das Subjekt der entsprechenden Regel folgt.[205] Dass ich ein Zeichen verwende, bedeutet, dass ich verstehe, was ich tue. Ich verstehe die Regel, gemäß der ich tue, was ich tue. Ich verstehe das, was ich tue, als Verwirklichung der entsprechenden Regel.

Dass ein selbstbewusstes Subjekt Schmerzen empfindet, verstehe ich, wenn ich verstehe, welche Tätigkeit es vollzieht, wenn es Schmerzen empfindet. Ich verstehe dann das allgemeine Prinzip seiner Tätigkeit. Gerade dadurch ist die Schmerzempfindung dem, was das Subjekt tut, seiner Tätigkeit intern. Ich kann auf das Subjekt, auf das, was es tut, zeigen und sagen: Es empfindet Schmerzen. Ich verstehe dann das Subjekt beziehungsweise das, was es tut, insofern ich um sein normatives Prinzip weiß. Auch wenn das Zeichen von der Schmerzempfindung unterschieden werden kann, so ist Letztere Ersterem dennoch nicht äußerlich. Beide sind durch die Regel, wie das Zeichen verwendet wird, das heißt durch die Bedeutung, innerlich miteinander verknüpft. Wittgenstein nennt die Verwendung eines entsprechenden Zeichens deswegen im vorliegenden Fall auch »Schmerzbenehmen«.[206] Sie ist das, was das Subjekt richtigerweise tut, wenn es Schmerzen hat.

Die Verwendung eines Zeichens ist notwendig Ausdruck eines reflexiven Bewusstseins. Denn das, was das Subjekt tut, wenn es ein Zeichen verwendet, geschieht aus dem allgemeinen Bewusstsein seiner Richtigkeit. Das Subjekt folgt der entsprechenden Regel, womit es in seinem Bewusstsein eine reflexive Distanz zu dem besitzt, was es partikular tut. Es ordnet seine spezifische partikulare Tätigkeit einem allgemeinen Prinzip unter. In Teil II wurde eingehend erläutert, inwiefern das selbstbewusste Subjekt durch sein reflexives Bewusstsein von einer partikularen Tätigkeit φ zurücktreten und sie in Frage stellen kann. Es ist sich seiner Tätigkeit so als einer bloß möglichen Tätigkeit, das heißt als einer partikularen Bestimmung φ *in potentia* bewusst. Es aktualisiert sie nur, insofern es das entsprechende normative Prinzip affirmiert und anerkennt. Solange es sich nicht entschieden hat, welches Prinzip für es gültig ist, ist seine Tätigkeit inhibiert.

[205] Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258: »Eine Definition dient doch dazu, die Bedeutung eines Zeichens festzulegen. – Nun, das geschieht eben durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit; denn dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein.« (Vgl. auch § 244.)

[206] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 243.

In unserem Beispiel des Schmerzbenehmens muss die Rolle des reflexiven Bewusstseins folgendermaßen aufgefasst werden. Durch die reflexive Distanz wird die Verknüpfung eines spezifischen Zeichens, das heißt eines spezifischen Benehmens, und der Schmerzempfindung in Frage gestellt. Das Subjekt fragt sich, ob es sich tatsächlich so benehmen soll, wie es geneigt ist. Es fragt nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit. Was es schließlich tut, die Antwort auf diese Frage, liegt dabei in der Anerkennung einer Norm. Der logische Charakter des reflexiven Bewusstseins erklärt uns also, wonach Wittgenstein in § 245 der *Philosophischen Untersuchungen* fragt: »Wie kann ich denn mit der Sprache noch zwischen die Schmerzäußerung und den Schmerz treten wollen?«[207] Das selbstbewusste Subjekt tritt durch die reflexive Tätigkeit zwischen Schmerz und Schmerzäußerung, zwischen Schmerzempfindung und Zeichen. Es reflektiert sein spezifisches Schmerzbenehmen, wodurch dieses plastisch wird. Es kann sein Schmerzbenehmen neu bestimmen, indem es ein entsprechendes Prinzip anerkennt, etwa bei einer Schmerzempfindung allgemein »I am in pain« zu sagen, anstatt zu schreien oder »Ich habe Schmerzen« zu sagen. Das selbstbewusste Subjekt kann »ein neues Schmerzbenehmen« etablieren. »Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt.«[208]

Wie in Kapitel 5 und 6 erläutert wurde, kann die habituelle Bestimmung Φ des selbstbewussten Subjekts durch sein reflexives Bewusstsein modifiziert werden. Es kann sein Begehren, seine Sinnlichkeit modifizieren. Es kann modifizieren, was es unter spezifischen Bedingungen zu tun geneigt ist. Eine solche Modifikation geschieht, indem das Subjekt das, was es tut, aus der Anerkennung einer Norm Φ_x vollzieht. Dazu muss es dieses normative Prinzip, die Regel, wiederholt als gültig anerkennen und ihr also folgen. Das Subjekt beantwortet so die Frage nach der Richtigkeit dessen, was es tut, indem es wiederholt aus der Anerkennung einer entsprechenden Regel tätig ist. Auf diese Weise bestimmt das Subjekt sein Begehrungsvermögen durch das allgemeine Bewusstsein einer Regel und nicht bloß durch ein partikulares Bewusstsein der Richtigkeit, das heißt durch seine Lust. Es versteht, was es tut und warum es tut, was es tut. Sein Begehren wird damit zu einem autonomen Begehren, zur Verwendung eines Zeichens. Damit ist jedes partikulare Begehren φ, das durch die Anerkennung einer Regel erfolgt, als Verwendung eines Zeichens zu charakterisieren – auch etwa die Art und Weise, wie das Subjekt einen Raum betritt, die Geschwindigkeit seines Ganges, die Haltung seines Körpers, sofern dies mit Hinblick auf eine allgemeine Regel, das heißt

[207] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 245.
[208] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 244.

im Bewusstsein des entsprechenden allgemeinen Kontrasts von richtig und falsch, getan wird. Es ist Ausdruck einer Bedeutung. Es drückt aus, dass das Subjekt versteht, was es tut, und dass es dies für allgemein richtig hält, und genau so kann es von einem anderen Subjekt verstanden werden.

Welche bewussten Tätigkeiten letztlich Ausdruck einer Bedeutung, also die Verwendung eines Zeichens, sind, hängt davon ab, ob sie aus der Anerkennung einer Norm resultieren. Nicht jede partikulare bewusste Tätigkeit, nicht jede Bestimmung meines Begehrungsvermögens ist so zu charakterisieren, dass sie unter dem Kontrast von richtig und falsch reflektiert wird. Nicht in jeder meiner Tätigkeiten folge ich einer Regel. Wenn etwa urplötzlich eine Faust von der Seite in Richtung meines Kopfes fliegt, so dass ich zusammenzucke und ausweiche, geschieht das aus einem rein partikularen Bewusstsein seiner Richtigkeit. Ich gehorche dann bloß blind und reflexartig dem entsprechenden Prinzip. Das, was ich in einem solchen Fall tue, könnte jedoch in eine Tätigkeit transformiert werden, die aus dem Bewusstsein einer Regel entspringt. Beispielsweise könnte ich eine Kampfkunst erlernen, die eine spezifische Handlungsweise vorsieht, wenn eine Faust in Richtung meines Kopfes fliegt – den Kopf stillhalten und die Faust mit der Handkante abwehren. Dann ist, wie ich auf die Faust reagiere, Ausdruck meines Bewusstseins, dass dies so im Allgemeinen richtig ist. Ich hätte, was ich tue, im Griff. Ich verstehe, was ich tue. Es wäre Ausdruck meines allgemeinen Bewusstseins der Richtigkeit und jemand, der die Kampfkunst ebenfalls beherrscht, würde dies verstehen. Das wäre möglich. Doch solange die entsprechende Tätigkeit ›von alleine‹ erfolgt, ohne dass ich mir die Frage stelle, wie es richtig wäre, ist sie nicht als die Verwendung eines Zeichens zu verstehen. Ich folge dann keiner Regel, indem ich tue, was ich tue. Ich beantworte damit nicht die Frage nach der Richtigkeit meiner Tätigkeit. Ich stelle sie mir nicht einmal.

Wie aber ist eine solche Transformation zu charakterisieren: Wie kann das Subjekt eine partikulare Tätigkeit, die es bislang ohne ein allgemeines Bewusstsein ihrer Richtigkeit vollzogen hat, in eine Tätigkeit transformieren, durch die es einer Regel folgt? Wie, um es in der konstitutivistischen Terminologie auszudrücken, kann das Subjekt etwa das sinnliche Begehren, bei einer Schmerzempfindung aufzuschreien, in ein autonomes, geistiges Begehren verwandeln und den Schmerz durch eine sprachliche Äußerung ausdrücken? Wie kann sich das Subjekt in dem, was es tut, für eine spezifische normative Ordnung Φ_x entscheiden; wie kann es in seiner partikularen Tätigkeit einer Regel folgen?

9.2 Das Privatsprachenargument und die Unmöglichkeit einer privaten Verwendung von Zeichen

Wie kann sich das selbstbewusste Subjekt in seiner Tätigkeit durch eine partikulare normative Ordnung Φ_x bestimmen? Wie kann es aus der Anerkennung einer Norm, aus dem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit dessen, was es tut, tätig sein? »›Wie kann ich einer Regel folgen?‹ – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich *so* nach ihr handle«.[209] Wie kann ich mich entscheiden, gemäß einer spezifischen Norm Φ_x tätig zu sein? Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ist eine Entscheidung die reflexive Bekräftigung einer normativen Ordnung, indem das Subjekt wiederholt aus dem Bewusstsein ihrer Gültigkeit tätig ist. Durch die wiederholte Anerkennung bekräftigt das Subjekt seine Entscheidung und etabliert erst, dass die entsprechende Norm tatsächlich als eine habituelle Bestimmung Φ_x seiner selbst gilt. Wie ich nun durch eine Rekonstruktion des Privatsprachenarguments in der Terminologie des kantianischen Konstitutivismus erläutern möchte, zeigt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*, dass dies unmöglich ist, wenn das selbstbewusste Subjekt sich als ein atomistisch-monadisches Subjekt begreift. Das heißt, es ist für das selbstbewusste Subjekt unmöglich, durch seine reflexive Tätigkeit eine partikulare Norm als gültig anzuerkennen, wenn es den Akt der Anerkennung als eine private Tätigkeit versteht. Das Subjekt kann unmöglich gemäß einer privaten normativen Ordnung tätig sein. Es kann keiner privaten Regel folgen. Das ist die Konklusion von Wittgensteins Privatsprachenargument.

Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Verwendung von Zeichen

Durch eine Rekonstruktion von Wittgensteins Argument gegen die Möglichkeit einer privaten Verwendung von Zeichen soll nun verständlich werden, weshalb der kantianische Konstitutivismus am Problem der Partikularität scheitert.[210] Er muss daran scheitern, die Partikularität der reflexiven Tätig-

[209] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 217.

[210] Ich teile dabei Saul Kripkes Standpunkt, dass sich das Privatsprachenargument über einen weiteren Kontext ausdehnt als bloß über die Paragraphen §§ 243–315 der *Philosophischen Untersuchungen*. Bereits die Paragraphen §§ 134–242 sind zentral, um zu verstehen, worin das Argument gegen die Möglichkeit einer Privatsprache besteht. Von Kripkes Interpretation weiche ich jedoch darin ab, dass ich denke, dass das Privatsprachenargument letztlich in § 258 kulminiert und nicht bereits in den Paragraphen § 201

keit zu erklären, da er die autonome Tätigkeit in einer atomistischen Weise begreift. Dabei soll und kann hier keine umfassende historische Auseinandersetzung mit verschiedenen Interpretationen des Privatsprachenarguments geführt werden.[211] Ich will vielmehr eine mögliche Rekonstruktion von Wittgensteins Gedanken entwickeln, die erklärt, weshalb der kantianische Konstitutivismus inkonsistent ist.

Um das Privatsprachenargument nachzuvollziehen, muss zuerst erläutert werden, was es bedeuten würde, dass ein Subjekt einer privaten Regel folgt. Daraus wird dann ersichtlich, dass dies unmöglich ist: Der Begriff eines Kontrasts von richtigen und falschen Tätigkeiten wird unsinnig. Der Begriff der Regel kollabiert. Was also meint Wittgenstein, wenn von einer privaten Verwendung von Zeichen die Rede ist?

Wittgenstein stellt sich folgende Frage:

> »Man könnte sich […] Menschen denken, die nur monologisch sprächen. […] Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse – seine Gefühle, Stimmungen, etc. – für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte? – Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun? – Aber so meine ich's nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.«[212]

Für den Begriff einer Privatsprache ist wesentlich, dass sich die Zeichen auf etwas »beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann – auf unmittelbare,

und § 202. (Vgl hierzu Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, S. 2 f. – vgl. für eine kritische Diskussion der damit verknüpften exegetischen Fragestellungen auch Baker/Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, S. 1–22.) Das bedeutet jedoch auch, dass sich das Privatsprachenargument mit derjenigen Thematik überschneidet, die in der Literatur als das »Regelfolgen-Paradox« bezeichnet wird. Diese zwei Themenkomplexe sind zwar nicht identisch, doch sie bilden eine kontinuierliche Einheit und können nur als eine solche adäquat verstanden werden. Dies darzustellen, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit übersteigen. Denn Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen und zur Möglichkeit einer Privatsprache sollen hier bloß dergestalt fruchtbar gemacht werden, um zu sehen, weshalb der kantianische Konstitutivismus am Problem der Partikularität scheitert. Die so entwickelte Interpretation des Privatsprachenarguments müsste auf jeden Fall sorgfältig in der Debatte zu den betreffenden Passagen der *Philosophischen Untersuchungen* verortet werden, um in dieser Hinsicht reflektiert und weiter ausgearbeitet zu werden. Das kann hier jedoch nicht geleistet werden.

211 Für einen Überblick vgl. Canfield, »The Community View« (insbesondere Fn. 2). Vgl. weiterhin Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* und Pears, *The False Prison*.

212 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 243.

private Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.« Es ist hier zentral, die kontrafaktische Anlage des Arguments zu betonen. »[I]n unserer gewöhnlichen Sprache« können wir auf unsere »inneren Erlebnisse«, »Gefühle, Stimmungen etc.« Bezug nehmen und sie aussprechen.[213] Gewöhnlich ist eine mit einer Empfindung verknüpfte Verwendung eines Zeichens also in der Weise, wie oben dargestellt wurde, für andere Subjekte verstehbar. In der Terminologie des kantianischen Konstitutivismus lässt sich der Begriff einer »Privatsprache« dementsprechend folgendermaßen bestimmen: Eine private Verwendungsweise wäre nun im Gegensatz zur »gewöhnlichen Sprache« eine, durch die sich ein Zeichen gemäß einer Regel auf eine *private* Empfindung beziehen würde, das heißt auf eine Empfindung, von der nur das betreffende Subjekt ein reflexives Bewusstsein haben *kann*. Im Zentrum des Privatsprachenarguments steht also die Frage, *ob sich ein Subjekt gemäß einer Regel bestimmen kann, wenn diese Regel nur sein privates reflexives Bewusstsein betrifft – das heißt das reflexive Bewusstsein eines privaten Erlebnisses.*

Das Privatsprachenargument betrifft die Frage nach der Struktur der Subjektivität eines selbstbewussten Subjekts, das heißt die Frage nach dem logischen Charakter der reflexiven Tätigkeit, und ihrem Verhältnis zur reflexiven Tätigkeit anderer Subjekte. Der zentrale Punkt des Privatsprachenarguments, wenn es auf die vorliegende Untersuchung übertragen wird beziehungsweise wenn es in der hier verwendeten Terminologie rekonstruiert wird, lässt sich folgendermaßen formulieren: Die reflexive Tätigkeit als eine Tätigkeit der Selbst-Partikularisierung ist unmöglich, wenn sie bloß als Tätigkeit eines einzelnen atomistisch-monadischen Subjekts begriffen wird. Um dies zu zeigen, geht Wittgenstein im Privatsprachenargument von der kontrafaktischen Annahme aus, dass das selbstbewusste Subjekt sich durch sein reflexives Bewusstsein auf eine partikulare bewusste Tätigkeit φ bezieht, von der nur es allein ein reflexives Bewusstsein haben kann. Das Privatsprachenargument geht also davon aus, dass im reflexiven Bewusstsein des selbstbewussten Subjekts kein Bewusstsein anderer selbstbewusster Subjekte enthalten ist, und zeigt, dass dies widersprüchlich ist.

Das reflexive Bewusstsein einer privaten Regel wäre ein allgemeines Bewusstsein, durch das das Subjekt festlegt, was mit Hinblick auf ein privates Erlebnis zu tun richtig ist. Eine Empfindung, ein Erlebnis oder allgemeiner ein partikulares Bewusstsein φ ist dabei privat, wenn dem reflexiven Bewusstsein desselben nicht bereits ein Bewusstsein intern ist, dass ein anderes Subjekt ebenfalls reflexiv darauf Bezug nehmen kann. Das, was das

[213] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 243.

Subjekt dann aus seinem reflexiven Bewusstsein heraus tut, wäre für kein anderes Subjekt verstehbar.

> »Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern daß keiner weiß, ob der Andere auch *dies* hat, oder etwas anderes.«[214]

Das reflexive Bewusstsein eines Erlebnisses ist dann privat, wenn es nicht immer schon hinsichtlich des logischen Kontrasts von *mein* und *dein* bestimmt ist – wenn also beispielsweise im reflexiven Bewusstsein meines Schmerzes nicht immer schon das Bewusstsein enthalten ist, dass ein anderes selbstbewusstes Subjekt in einer zweitpersonalen Weise, das bedeutet, mit dem Possessivpronomen der zweiten Person »dein«, auf meinen Schmerz Bezug nehmen kann. Dann könnte das, was das Subjekt in Verknüpfung mit einem solchen Erlebnis täte, sein Schmerzbenehmen etwa, unmöglich von einem anderen Subjekt verstanden werden.

Mit der privaten Verwendung eines Zeichens ist also nicht der Fall gemeint, in dem das andere Subjekt das verwendete Zeichen nicht kennt und deshalb nicht versteht, oder der Fall, in dem gerade niemand anwesend ist, der das Subjekt verstehen könnte. Das, was das private Subjekt tut, kann vielmehr grundsätzlich nicht als das verstanden werden, was es ist – als ein Schmerzbenehmen etwa, durch das das Subjekt einer entsprechenden Regel folgt. Denn das Subjekt besitzt ein privates reflexives Bewusstsein. Es ist radikal vereinzelt. Es weiß nicht, »ob der Andere auch *dies* hat«. Damit ist das, was es tut, Ausdruck einer privaten Regel. Sie kann für ein anderes Subjekt keine normative Relevanz besitzen. Denn das Subjekt eines solchermaßen privaten reflexiven Bewusstseins besitzt in dem, was es tut, kein Bewusstsein anderer Subjekte, die sich reflexiv auf sein Erlebnis beziehen könnten. Das Privatsprachenargument zeigt nun, dass dies unmöglich ist: Ein Subjekt kann keiner privaten Regel folgen, durch die es ein Zeichen mit einem privaten Erlebnis verknüpft. Denn wenn es das reflexive Bewusstsein dessen, was es partikular tut, als ein privates Bewusstsein begreift, kann es die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit nicht verstehen, womit ihm der Kontrast einer richtigen und einer falschen Tätigkeit zerfällt, der durch die Regel aber gerade konstituiert werden soll.

Das Problem, das sich für ein Subjekt ergibt, das ein privates Erlebnis vermittels einer privaten Regel mit einem Zeichen verknüpfen will, manifestiert sich in erster Linie als ein Problem der Zeitlichkeit. Um dies zu darzustel-

[214] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 272.

len, soll hier zuerst die für das Privatsprachenargument einschlägige Passage wiedergegeben werden:

> »Stellen wir uns diesen Fall vor. Ich will über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung ein Tagebuch führen. Dazu assoziiere ich sie mit dem Zeichen ›E‹ und schreibe in einem Kalender zu jedem Tag, an dem ich die Empfindung habe, dieses Zeichen. – Ich will zuerst bemerken, daß sich eine Definition des Zeichens nicht aussprechen läßt. – Aber ich kann sie doch mir selbst als eine Art hinweisende Definition geben! [...] Eine Definition dient doch dazu, die Bedeutung des Zeichens festzulegen. – Nun, das geschieht eben durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit; denn dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein. – ›Ich präge sie mir ein‹ kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere. Aber in unserm Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß von ›richtig‹ nicht geredet werden kann.«[215]

Das private Subjekt, das versucht, sein Erlebnis durch ein privates reflexives Bewusstsein mit einem Zeichen zu verknüpfen, hat grundlegend ein Bewusstsein davon, dass diese Verknüpfung ein allgemeines Kriterium sein muss. Die Regel, durch die es seine Tätigkeit bestimmen will, ist notwendig etwas, was wiederholt Anwendung finden muss. Das Subjekt »will über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung ein Tagebuch führen«. [216] Das ist notwendig, da das Bewusstsein einer Regel als das Bewusstsein eines normativen Prinzips, wie in Kapitel 3 erläutert wurde, allgemein ist. Es besitzt eine habituelle zeitliche Allgemeinheit und bestimmt so etwas, was wiederholt vorkommt.[217] Das Subjekt ist sich also bewusst, dass die Regel zeitliche Allgemeinheit besitzen muss, wenn sie ein normatives Prinzip dessen sein soll, was es tut.

Da das private Subjekt ein reflexives Bewusstsein besitzt, weiß es, dass die Gültigkeit einer Regel nur aus seiner Anerkennung derselben resultiert. Es weiß, dass es selbst oder genauer seine Tätigkeit der letzte Grund der Regel ist. Dementsprechend will es »die Bedeutung eines Zeichens« durch eine »Definition« festlegen. Dazu muss es sich nun gemäß Wittgenstein »die

[215] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.

[216] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.

[217] Vgl. etwa Pears, *False Prison*, S. 378: »[R]epetition is needed because understanding a language is mastering a technique. The point that Wittgenstein is making is not that repetition is needed because it is difficult to master a technique. [...] Nor is he saying that repetition is needed to convince other people that the technique has been mastered, although that too is true. His point is that repetition is of the essence of understanding a language.«

Verbindung des Zeichens mit der Empfindung« einprägen und das »kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere.«[218] Durch die Definition soll bewirkt werden, dass das Subjekt ein zeitlich allgemeines, das heißt ein habituelles Bewusstsein davon besitzt, was zu tun richtig ist. Es muss sich also in Zukunft *richtig* an die Festlegung erinnern können, das heißt, es muss sich an sie als etwas erinnern können, was den Kontrast einer richtigen und einer falschen Tätigkeit festlegt. Das Subjekt muss sich an die Regel, die es sich gibt, auch in Zukunft *als Regel* erinnern können, die festlegt, was zu tun ist. Das heißt, es muss sich an die Regel als etwas erinnern, das (allgemein) gültig ist. Denn es will aus sich selbst – allein aus dem reflexiven Bewusstsein, das es von sich selbst besitzt, aus seinem privaten reflexiven Bewusstsein – Ursprung einer Antwort darauf sein, was in Verbindung mit einer spezifischen Empfindung zu tun allgemein richtig ist. Es will die Frage »nach der Rechtfertigung« seiner Tätigkeit aus sich selbst heraus beantworten.[219]

Das private Subjekt ist selbstbewusst in dem Sinne, wie es in Kapitel 2 ausgeführt wurde. Es besitzt ein reflexives Bewusstsein davon, dass es in Verbindung mit seinem privaten Erlebnis, beispielsweise seiner Schmerzempfindung, so oder anders tätig sein kann. Es weiß um verschiedene Möglichkeiten, wie es sich aus seinem reflexiven Bewusstsein bestimmen kann: Es könnte entweder die Tätigkeit φ_x oder die Tätigkeit φ_y etc. mit seinem Schmerzempfinden verknüpfen. Die Definition, durch die es festlegt, was zu tun richtig ist, erfolgt demnach aus dem Bewusstsein, dass die betreffende Bestimmung kontingent ist. Das Subjekt legt deswegen erst durch seine Definition fest, dass das Zeichen »E« mit seiner Schmerzempfindung verknüpft werden soll. Die Verknüpfung ist nicht bereits durch etwas festgelegt, was von seinem Akt der Festlegung verschieden wäre. Das bedeutet, es muss andere mögliche Definitionen ausschließen – es könnte etwa ein anderes Zeichen »F«, »G« etc. mit der Schmerzempfindung verknüpfen oder es könnte andere Empfindungen oder Erlebnisse mit dem Zeichen »E« verbinden. Das selbstbewusste Subjekt besitzt durch seine reflexive Tätigkeit also ein Bewusstsein davon, dass die spezifische Verbindung von Zeichen und Empfindung kontingent ist, das heißt dass verschiedene Verbindungen möglich wären. Es hat konstitutiv ein Bewusstsein davon, dass es auf verschiedene Weisen tätig sein könnte, dass es also verschiedenen möglichen Regeln folgen könnte.

Das Problem besteht nun darin, dass das Subjekt keine ihm mögliche Tätigkeit als etwas ausschließen kann, was falsch wäre. Es kann generell

[218] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.
[219] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 217.

kein Bewusstsein einer möglichen falschen Tätigkeit haben. Deswegen hat das Subjekt »in unserm Falle« überhaupt »kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ›richtig‹ nicht geredet werden kann.«[220] Die Antwort, die das Subjekt sich durch seine Definition zu geben versucht, ist demnach bloß eine vermeintliche Antwort. Sie *scheint* bloß zu beantworten, was zu tun allgemein richtig ist. Doch weshalb ist das so?

Die Unmöglichkeit einer falschen Tätigkeit

Um tatsächlich Quelle eines Kriteriums der Richtigkeit, also einer Norm, einer Regel zu sein, müsste das Subjekt sich in seinem reflexiven Bewusstsein gleichzeitig vorstellen können, dass es gegen die Regel verstößt. Denn sonst wäre sein Bewusstsein kein normatives Bewusstsein. Als ein allgemeines Bewusstsein, das richtig von falsch unterscheidet, muss das Bewusstsein einer Regel notwendig auch die Möglichkeit beinhalten, dass das Subjekt ihr widerspricht. Das Subjekt muss, wie oben erläutert wurde, ebenfalls gemäß einer alternativen Regel tätig sein können, die es als ungültig zurückweist. Dafür reicht aber nicht aus, dass das Subjekt, bevor es die Bedeutung seines Zeichens definiert hat, auch andere Möglichkeiten gehabt hätte, um Erlebnis und Zeichen zu verknüpfen. Es muss auch, *nachdem* es die Bedeutung seines Zeichens definiert hat, entgegen seiner Regel tätig sein können, wenn diese Regel den normativen Kontrast von richtig und falsch konstituieren soll. Doch weshalb sollte das Subjekt das tun? Es hat schließlich beantwortet, wie es tätig sein soll. Man mag nun erwidern: Aber das Subjekt hat doch nach wie vor das Bewusstsein, dass es auch anders tätig sein könnte; es weiß aufgrund seines reflexiven Bewusstseins, dass es die Frage jederzeit auch anders beantworten könnte. Ja, aber dann hat es die Frage noch nicht beantwortet. Eine Antwort schließt aus, dass es anders sein könnte.

Das Subjekt besitzt ein reflexives Bewusstsein mehrerer Möglichkeiten, wie es sich gemäß einer Regel bestimmen könnte. Ansonsten würde sich ihm nicht die Frage stellen, wie es sich bestimmen soll. Es muss eine Option verschiedener normativer Prinzipien haben; es muss sich entscheiden können. Sonst wäre das, was es tut, nicht durch es selbst, durch sein reflexives Bewusstsein der Richtigkeit bestimmt, sondern bereits vorgegeben. Die Frage danach, welcher Regel das private Subjekt folgen soll, ist, wie oben erläutert, keine Frage nach »Ursachen«, sondern die Frage nach einer »Rechtfer-

[220] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.

tigung«.[221] Das heißt nun aber nicht, dass ein normatives Prinzip kein Prinzip der Wirksamkeit sein kann. Es heißt bloß, dass das betreffende Prinzip dem Subjekt nicht vorgegeben ist und dass das Subjekt ihm widersprechen kann. Dass es einer Regel folgt, resultiert aus seinem Bewusstsein, dass dies gerechtfertigt ist, und nicht daraus, dass es diesem Prinzip ohnehin gehorcht, ganz unabhängig davon, ob es sich seiner bewusst ist oder nicht. Das, was es tut, ist autonom; es resultiert ausschließlich aus dem Bewusstsein, dass es so richtig ist und anders falsch wäre. Doch woher soll das Subjekt wissen, was falsch wäre? Wie kann es sich der Möglichkeit einer falschen Tätigkeit bewusst sein?

Ein Subjekt, das sich als Subjekt einer privaten reflexiven Tätigkeit begreift, sieht sich mit einem Dilemma konfrontiert. *Entweder* das reflexive Bewusstsein einer privaten Regel wird folgendermaßen begriffen: Bevor das Subjekt die Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit beantwortet, steht ihm ein Spektrum verschiedener Möglichkeiten, das heißt das Spektrum aller möglichen Definitionen offen. Doch dann beantwortet es die Frage und legt fest, dass die Verwendung des Zeichens »E« in Verbindung mit einer Schmerzempfindung allgemein richtig ist. Damit werden die anderen Möglichkeiten ausgeschlossen. Das Subjekt kann diese nun nicht mehr aus einem Bewusstsein der Richtigkeit vollziehen. Seine Regel bestimmt es also von nun an so, als beträfe sie einen rein kausalen Zusammenhang. Denn es ist von nun an ausgeschlossen, dass es auch anders tätig ist. Es kann nicht mehr entgegen seiner Festlegung tätig sein. Dies widerspricht jedoch dem logischen Charakter der reflexiven Tätigkeit, die alles jederzeit in Frage stellen kann. Dieses Verständnis der Festlegung wäre vergleichbar mit dem Fall, in dem ich zwei Kugeln auf einem Feld habe und sich mir die Frage stellt: *Welche der beiden Kugeln soll ich von nun an bewegen?* Wenn die Antwort nun darin besteht, dass ich eine Kugel aus dem Feld entferne, dann ergibt die Frage von nun an keinen Sinn mehr: Weshalb so und nicht anders? Ich könnte dann in Zukunft höchstens auf den Zeitpunkt zurückverweisen, zu dem ich die Festlegung getroffen habe. Doch das widerspricht dem logischen Charakter des reflexiven Bewusstseins, das jede partikulare Bestimmung, jede Beschränkung jederzeit in Frage stellen kann. Weshalb soll die Entscheidung von damals beantworten, was jetzt richtig ist? Schließlich kann ich mir die Frage erneut stellen und damit meine Entscheidung hinterfragen: Welche Kugel hätte ich entfernen sollen? Doch in diesem Fall, das heißt wenn der vergangenen Festlegung aufgrund ihrer zeitlichen Position ein Vorrang zugeschrieben wird, ist dies nicht mehr möglich. Ich kann die getroffene Entscheidung

221 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 217.

zwar bereuen, aber revidieren kann ich sie nicht mehr. Was ich jetzt tun soll, ist entschieden – es befindet sich nur noch eine Kugel auf dem Feld. Ich folge der Regel vollständig rigide. Es gibt die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit nicht mehr. Dann ist die Regel, aber kein normatives Kriterium der Richtigkeit. Sie erscheint vielmehr als ein rein kausales Prinzip, das durch die reflexive Tätigkeit nicht mehr hinterfragt werden kann. Die Regel erscheint mir als etwas Gegebenes. Das Subjekt kann sich nicht mehr fragen, ob es ihr folgen soll. Es verliert das Bewusstsein, dass das, was es tut, kontingent ist. Das widerspricht jedoch dem logischen Charakter einer autonomen Tätigkeit: Das Subjekt versteht sich nicht mehr als letzte Quelle der Richtigkeit dessen, was es tut. Das ist die erste Seite des Dilemmas.

Oder das Subjekt begreift seine Festlegung so, dass es durch sie von nun an gemäß der einen Regel tätig ist, obwohl nach wie vor auch möglich wäre, anders tätig zu sein, nämlich gemäß einer alternativen Regel. So könnte es zwar dem logischen Charakter seines reflexiven Bewusstseins gerecht werden: Es könnte nach wie vor auch anders tätig sein. Doch dann hat es seine Frage nicht wirklich beantwortet. Es hat nicht ausgeschlossen, dass es in Zukunft gemäß den anderen möglichen Regeln tätig ist. Es hält sich in seiner Antwort die Option offen, die Frage in Zukunft anders zu beantworten. Doch eine solche Antwort ergibt keinen Sinn. Es ist keine Antwort. Sie liefert dem Subjekt kein allgemeines Kriterium der Richtigkeit. Es kann dann weder in Entsprechung mit der Regel tätig sein noch im Widerspruch zu ihr. Um im eben gemachten Vergleich zu bleiben, wäre das der Fall, in dem ich zwei Kugeln auf einem Feld habe und festlege, dass ich von nun an nur noch eine von beiden bewege, obwohl ich weiterhin beide bewegen könnte. Man mag zwar sagen, dass ich die Festlegung getroffen habe und mich von nun an daran halte. Doch das wäre Zufall. Denn insofern ich die Frage, welche von beiden zu bewegen richtig ist, zu jedem Zeitpunkt erneut stellen kann, beantwortet eine Festlegung, die ich in der Vergangenheit getroffen habe, unmöglich in der Gegenwart, was ich jetzt zu tun habe. Ich kann mich an die Festlegung unmöglich als etwas erinnern, was festlegt, was ich jetzt tue. Das heißt, ich kann sie nicht als Quelle eines normativen Prinzips begreifen. In diesem Falle etabliert das Subjekt also kein »Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ›richtig‹ nicht geredet werden kann.«[222] Das ist die zweite Seite des Dilemmas.

222 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.

Das fundamentale Problem des Atomismus: Das private Subjekt kann sich nicht widersprechen

Das fundamentale Problem, was es dem Subjekt verunmöglicht, sich in Verbindung mit einem privaten Erlebnis gemäß einer Regel zu bestimmen, liegt darin, dass für es kein Widerspruch denkbar ist.[223] Für ein privates Subjekt kann es keinen Widerspruch geben. Das heißt, die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit löst sich ihm auf. Dadurch wird aber sein normativer Anspruch, etwas Richtiges zu tun – im Kontrast zu etwas Falschem – obsolet. Es kann nichts Falsches tun. Es kann sich, das heißt seinem normativen Anspruch, nicht widersprechen. Jegliche Möglichkeit einer falschen Tätigkeit ist ausgeschlossen. Was auch immer es tut, wird richtig sein. Denn da es sein reflexives Bewusstsein als ein privates Bewusstsein begreift, versteht es sich als alleinige Quelle der Richtigkeit dessen, was es tut. Es versteht sich selbst als ein Subjekt, das *ausschließlich* aus einem Bewusstsein tätig ist, dass das, was es tut, notwendig richtig ist. Aufgrund der privaten Reflexivität seines Bewusstseins legt es selbst fest, was richtig ist, vollkommen unabhängig von allem, was ihm respektive seiner Tätigkeit äußerlich wäre. Die private Verwendung eines Zeichens kennt nichts, was ihr äußerlich wäre und ihr so normativ Widerstand leisten könnte – etwa die reflexive Tätigkeit eines zweiten

[223] Saul Kripke entwickelt in *Wittgenstein on Rules and Private Language* eine Interpretation des Privatsprachenarguments, deren zentraler Gedanke sich folgendermaßen formulieren lässt: Das Problem besteht für ein privates Subjekt nicht darin, wie es eine Regel, die es sich vollkommen alleine gibt, auf verschiedene Erlebnisse zu verschiedenen Zeitpunkten anwenden sollte. Die Schwierigkeit liegt also nicht darin, etwas Partikulares, sein partikulares Bewusstsein, unter das entsprechende normative Allgemeine, die Regel, zu subsumieren. Es geht nicht um die Unmöglichkeit der Anwendung einer Regel zu verschiedenen Zeitpunkten. (So versteht etwa Pears das Privatsprachenargument – vgl. Pears, *The False Prison*, S. 328.) Das Problem besteht vielmehr darin, dass das Subjekt seine private Regel jederzeit ändern kann: Es kann sich nicht erklären, weshalb es (auch in Zukunft) der Regel folgen sollte, die es sich (in der Vergangenheit) gegeben hat (vgl. Kripke, *Wittgestein on Rules and Private Language*, S. 12 f.). So kollabiert dem Subjekt aber der Begriff der Regel, der wesentlich durch eine habituelle Zeitlichkeit charakterisiert ist. Das Subjekt kann deswegen unmöglich in Widerspruch zu seiner Regel tätig sein: Es kann der privaten Regel, die es sich (in der Vergangenheit) gegeben hat, nicht widersprechen, indem es nun plötzlich etwas anderes tut, das heißt indem es gemäß einem anderen Prinzip tätig ist. Auf dieser Einsicht beruht auch die hier entwickelte Interpretation des Privatsprachenarguments. Vgl. etwa: »Kripke casts the central problem of the *Investigations* in terms of a ›sceptical hyptothesis about change in my usage‹. […] Kripke in effect shifts Wittgenstein's problem of how, in what sense, a rule determines its application, to a problem of the relation between my past and present intentions, my meaning addition by ›plus‹ (and not a different arithmetical operation christened ›quaddition‹).« (Baker/Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, S. 27 – vgl. auch S. 3 f.)

Subjekts. Seine private Tätigkeit erfolgt unmittelbar aus seiner Definition der Regel. Selbstverständlich kann das Subjekt aufgrund seiner Materialität nicht alles tun. Doch im Spektrum dessen, was möglich ist, kann das private Subjekt vollkommen unabhängig von jeglichem normativen Widerstand festlegen, was richtig ist. Es gibt für es kein zweites Subjekt einer reflexiven Tätigkeit, das seiner reflexiven Tätigkeit Widerstand leisten könnte. Denn es begreift sich als alleinige, monadische Quelle der Richtigkeit dessen, was es tut. Alles, was es tut, muss richtig sein.

Beide Seiten des entwickelten Dilemmas verunmöglichen es, dass das Subjekt durch seine reflexive Tätigkeit ein allgemeines Kriterium der Richtigkeit etabliert. Die erste Seite des Dilemmas besteht darin, dass das private Subjekt willkürlich und ohne normativen Widerstand festlegt, was richtig ist, und in der Folge rigide seiner Regel folgt. Damit ist in Zukunft jegliche Möglichkeit eines Widerspruchs ausgeschlossen. Das Subjekt kann nicht länger entgegen der Regel tätig sein. Doch dann verliert die Frage nach der Richtigkeit dessen, was es tut, ihren Sinn. Das Bewusstsein der Regel ist dann kein normatives Bewusstsein mehr, das falsche Tätigkeiten ausschließt, die ebenfalls möglich wären. Denn das Subjekt versteht sich gemäß dieser ersten Seite des Dilemmas so, dass es seiner Entscheidung nicht mehr widersprechen kann. Es kann sie nicht mehr hinterfragen. Doch das ist absurd. Warum sollte es sich durch seine Festlegung in der Vergangenheit einschränken lassen? Das wäre so absurd, wie wenn seine rechte Hand seiner linken Hand Geld schenken würde.[224]

Die zweite Seite des Dilemmas besteht darin, die Möglichkeit falscher Tätigkeiten, das heißt die Möglichkeit eines Widerspruchs durch die Festlegung nicht auszuschließen. Das selbstbewusste Subjekt begreift sich so, dass es seine Entscheidung stets revidieren kann. Denn es kann zu jedem Zeitpunkt erneut fragen, was zu tun richtig ist. Die Regel, die es sich in der Vergangenheit gegeben hat, stellt für es so keinen normativen Widerstand dar. Es kann ihr jederzeit widersprechen. Doch dann kann es keine Regel geben; dann kann das, was das Subjekt tut, unmöglich die Frage nach seiner Richtigkeit beantworten. Auch hier löst sich jegliche Möglichkeit eines

[224] Vgl.: »Warum kann meine rechte Hand nicht meiner linken Geld schenken? Meine rechte Hand kann es in meine linke geben. Meine rechte Hand kann eine Schenkungsurkunde schreiben und meine linke eine Quittung. – Aber die weiteren praktischen Folgen wären nicht die einer Schenkung. Wenn die linke Hand das Geld von der rechten genommen hat, etc., könnte man fragen: ›Nun, und was weiter?‹ Und das Gleiche könnte man fragen, wenn Einer sich eine private Worterklärung gegeben hätte; ich meine, wenn er sich ein Wort vorgesagt und dabei seine Aufmerksamkeit auf eine Empfindung gerichtet hat.« (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 268)

Widerspruchs auf. Das, was ich tue, bewirkt unmöglich, »daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung [an die Regel] erinnere«. Ich kann mich unmöglich an das, was ich jetzt aus einem Bewusstsein der Richtigkeit tue, als etwas erinnern, was festlegt, was zu tun ist. Ich kann mich unmöglich *richtig* – das heißt *als Regel* – an eine private Regel erinnern. Der Begriff einer Regel, die richtig von falsch unterscheidet, kollabiert. »Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ›richtig‹ nicht geredet werden kann.«[225]

Ein selbstbewusstes Subjekt, das sich selbst respektive seine reflexive Tätigkeit als alleinige Quelle eines normativen Prinzips begreift, fällt in sich zusammen. Jeder Anspruch, falsche von richtigen Tätigkeiten zu unterscheiden, kollabiert, wenn das Subjekt das Verhältnis der reflexiven Tätigkeit zu seinem partikularen Bewusstsein φ so versteht, dass dieses reflexive Bewusstsein ausschließlich ihm selbst zugänglich ist. Dann wäre seine reflexive Tätigkeit eine Tätigkeit, die sich vollständig im ›Inneren‹ des Subjekts verortet. Sie bezieht sich auf etwas und bestimmt etwas, zu dem bloß allein das Subjekt Zugang hat. Die Frage nach der Richtigkeit dessen, was es in Bezug auf sein Erlebnis tut, kann dann unmöglich ein anderes Subjekt betreffen. Ein anderes Subjekt kann also unmöglich als normativer Widerstand auftreten, wenn es darum geht, diese Frage zu beantworten. Es kann unmöglich ein anderes Subjekt als ein Subjekt anerkennen, das das, was es selbst tut, gemäß seinem reflexiven Bewusstsein als eine falsche Tätigkeit begreift. Es kann sich unmöglich ein anderes Subjekt vorstellen, das dem, was es aus seinem reflexiven Bewusstsein heraus tut, widerspricht – oder *vice versa*. Denn ein privates reflexives Bewusstsein besitzt *per definitionem* keine normative Relevanz für ein anderes selbstbewusstes Subjekt.

Wir können eine solche Auffassung des selbstbewussten Subjekts als »Atomismus« bezeichnen: Sie begreift das selbstbewusste Subjekt als ein atomistisch-monadisches Subjekt. Im Bewusstsein der Frage, die für sein reflexives Bewusstsein konstitutiv ist, treten primär keine anderen Subjekte auf. Es richtet die Frage nach der Richtigkeit dessen, was es tut, ausschließlich an sich selbst und kann sie somit auch nur selbst beantworten. Ein solchermaßen privates, rein innerliches Subjekt kann jedoch unmöglich verstehen, inwiefern für es eine falsche Tätigkeit möglich wäre. Für es gibt es keinen Widerspruch mehr; es kann seiner Regel nicht mehr widersprechen. Doch dann ist das Bewusstsein, das es besitzt, wenn es vermeintlich einer Regel folgt, kein normatives Bewusstsein mehr. Es kann unmöglich richtige von falschen Tätigkeiten unterscheiden. Dieser Kontrast löst sich in reine Zufäl-

225 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.

ligkeit auf. Es kann die Frage nach der Richtigkeit dessen, was es tut, unmöglich beantworten. Sie wird unsinnig. Für es ist richtig, was immer ihm als richtig erscheint. Denn es gibt nichts, was ihm normativen Widerstand leisten würde, nichts, was ihm widersprechen könnte. Bildhaft gesprochen, wäre es ein singulärer Punkt reiner Positivität.[226]

9.3 Der kantianische Konstitutivismus als eine Gestalt des Atomismus

Wir können nun verstehen, weshalb der kantianische Konstitutivismus am Problem der Partikularität scheitert. Das formale Selbstbewusstsein, so wie es der kantianische Konstitutivismus versteht, kann unmöglich aus sich selbst heraus Quelle einer partikularen normativen Ordnung Φ_x sein. Das heißt, das reflexive Bewusstsein im Sinne einer Tätigkeit der reflexiven Bekräftigung von normativen Prinzipien kann keine Tätigkeit der Selbst-Partikularisierung sein, durch die sich das formale Selbstbewusstsein bestimmt und als eine materielle Wirklichkeit auftritt. Denn der kantianische Konstitutivismus begreift das formale Selbstbewusstsein als etwas, was nicht aus sich selbst heraus das Bewusstsein einer Vielheit von Subjekten darstellt. Die konstitutivistische Auffassung ist eine Gestalt des Atomismus.[227]

Ich will nun aufzeigen, inwiefern der kantianische Konstitutivismus eine atomistische Auffassung der autonomen Tätigkeit darstellt. Korsgaard ist zwar bestrebt, Wittgensteins Privatsprachenargument Rechnung zu tragen, insofern das selbstbewusste Subjekt ihr zufolge notwendig der Möglichkeit nach auf andere selbstbewusste Subjekte bezogen ist. Selbstbewusste Subjekte *können* ein wechselseitiges Verhältnis etablieren, wenn sie sich begegnen und in einer spezifischen Weise eine Einheit bilden. Das, was ein selbstbewusstes Subjekt tut, seine reflexive Tätigkeit, ist damit für ein anderes Subjekt *versteh-*

[226] Vgl. auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 6 A: »Die Unterscheidung und Bestimmung der zwei [in § 5 und § 6] angegebenen Momente findet sich in der *Fichteschen* Philosophie, ebenso in der *Kantischen* usf.; nur um bei der Fichteschen Darstellung stehenzubleiben, ist *Ich* als das Unbegrenzte (im ersten Satz der Fichteschen Wissenschaftslehre) ganz nur als *Positives* genommen (so ist es die Allgemeinheit und Identität des Verstandes), so daß dieses abstrakte Ich *für sich das Wahre* sein soll und daß darum ferner die *Beschränkung* – das *Negative* überhaupt, sei es als eine gegebene, äußere Schranke oder als eigene Tätigkeit des Ich – (im zweiten Satz) *hinzukommt.* – Die im Allgemeinen oder Identischen, wie im *Ich*, immanente *Negativität* aufzufassen, war der weitere Schritt, den die spekulative Philosophie zu machen hatte […].«

[227] Der Aufsatz »Am I You?« von Matthias Haase war dabei wesentlich für mich, um zu verstehen, weshalb der kantianische Konstitutivismus eine Gestalt des Atomismus ist. Vgl. ebenfalls Haase, »For Oneself and Toward Another. The Puzzle about Recognition«.

bar. Korsgaard begreift die reflexive Tätigkeit also so, dass sie keine private Tätigkeit im Sinne von Wittgensteins Privatsprache zu sein scheint. Denn unter einer Privatsprache versteht Wittgenstein, wie dargestellt, eine Sprache, die ein anderes Subjekt *nicht verstehen kann*. Doch wie sich zeigen wird, ist Korsgaards Rede davon, dass die reflexive Tätigkeit *verstehbar* ist und dass zwei selbstbewusste Subjekte ein wechselseitiges Verhältnis etablieren *können*, ein zu schwacher Begriff der Sozialität, die die reflexive Tätigkeit grundlegend charakterisiert. Die konstitutivistische Erläuterung dieser Sozialität begreift das selbstbewusste Subjekt so, dass es sich dennoch *primär* als eine atomistisch-monadische Wirklichkeit konstituiert. Andere selbstbewusste Subjekte spielen erst *sekundär* eine Rolle: Das Verhältnis zu ihnen ist bloß eine Möglichkeit. Ein solches Verhältnis ist nicht immer schon in der Wirklichkeit der reflexiven Tätigkeit, das heißt in der Selbstkonstitution des selbstbewussten Subjekts, *per se* enthalten. Das heißt, das Verhältnis zu anderen Subjekten ist, streng genommen, nicht konstitutiv für das selbstbewusste Subjekt. Es ist bloß eine Möglichkeit, keine Notwendigkeit. Doch wenn das Verhältnis zu anderen Subjekten nicht immer schon als notwendig und damit als wirklich begriffen wird, ist es, wie sich nun zeigen wird, unmöglich. Denn ein wechselseitiges interpersonales Verhältnis mehrerer Subjekte ist nur möglich, wenn es immer schon wirklich ist.

Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ist ein interpersonales Verhältnis zweier selbstbewusster Subjekte so zu begreifen, dass es erst etabliert werden muss: Die Person steht vorerst bloß der Möglichkeit nach im Verhältnis zu anderen Personen. Sie konstituiert sich damit also primär durch ein reines Verhältnis zu sich selbst, durch das sie primär bloß die Möglichkeit besitzt, mit anderen Personen zu interagieren. Dieser ›atomistische‹ Zustand ist, laut Korsgaard, jedoch äußerst »flüchtig«: Sobald die Person anderen Personen begegnet, tritt sie in ein wechselseitiges Verhältnis zu ihnen.[228] Erst unter dieser Bedingung wird die Möglichkeit eines interpersonalen Verhältnisses aktualisiert. Die Wirklichkeit eines interpersonalen Verhältnisses ist also bedingt. Sie hängt davon ab, dass sich mehrere selbstbewusste Subjekte begegnen. Dies scheint nun *prima facie* richtig zu sein. Denn wie soll ein interpersonales Verhältnis etabliert werden können, ohne dass sich zwei Personen begegnen. Doch der konstitutivistische Gedanke eines solchen Übergangs – von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eines interpersonalen Verhältnisses – ist inkonsistent. Einen solchen Übergang kann es nicht geben. Dies darzustellen, bildet den Abschluss von Teil III. Das selbstbewusste Subjekt, so wie es Korsgaard erläutert, kann also unmöglich durch seine reflexive

[228] Vgl. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 135.

Tätigkeit in ein interpersonales Verhältnis zu einem anderen, zweiten Subjekt treten. Es ist und bleibt eine monadisch-atomistische Wirklichkeit.

Wie sich in Teil IV zeigen wird, ist die innere Sozialität der reflexiven Tätigkeit dann und nur dann möglich, wenn sie immer schon wirklich ist. Zwei selbstbewusste Subjekte können sich also unmöglich vorgängig als zwei unabhängige partikulare Personen konstituieren, die sich dann in einem zweiten Schritt begegnen und in ein interpersonales Verhältnis treten. Das selbstbewusste Subjekt kann unmöglich ein interpersonales Verhältnis zu einem anderen selbstbewussten Subjekt etablieren, wenn es ein solches Verhältnis nicht immer schon etabliert hat. Denn wie sich zeigen wird, konstituieren sich beide überhaupt erst als partikulare Subjekte, als Personen, indem sie sich begegnen und sich in ihrer reflexiven Tätigkeit wechselseitig aufeinander beziehen. Präziser formuliert, ist die reflexive Tätigkeit, durch die sie sich als partikulare Subjekte konstituieren, ihr wechselseitiges Verhältnis. Ihr Verhältnis ist der Ort ihrer Selbst-Partikularisierung.

Die kantianische Auffassung der Sozialität eines selbstbewussten Subjekts

Zu behaupten, dass der kantianische Konstitutivismus eine atomistische Auffassung des selbstbewussten Subjekts darstellt, scheint nun schlichtweg falsch zu sein. Schließlich ist es Korsgaard sowohl in *Self-Constitution* als auch in *The Sources of Normativity* ein zentrales Anliegen, explizit zu unterstreichen und zu erläutern, inwiefern eine autonome Tätigkeit grundlegend das Verhältnis mehrerer Subjekte zueinander betrifft. Für Korsgaard sind normative Prinzipien und Gründe etwas, was wesentlich »shareable« und »public« ist.[229] In *The Sources of Normativity* setzt sie sich sogar explizit mit Wittgensteins Privatsprachenargument auseinander und nimmt Wittgensteins Punkt zum Anlass zu zeigen, dass und inwiefern das selbstbewusste Subjekt immer schon der Möglichkeit nach im Verhältnis zu anderen selbstbewussten Subjekten steht. Die normativen Prinzipien, durch die es seine partikulare Identität konstituiert und reproduziert – seine *practical identity* –, sind immer schon auch mögliche Gründe für andere Subjekte. Wie nun aber aufgezeigt werden soll, missversteht der kantianische Konstitutivismus die konstitutive Sozialität der reflexiven Tätigkeit.

Korsgaard betont, dass Gründe und Normen einer autonomen Tätigkeit unmöglich privat sein können. Sie sind intrinsisch teilbar und ›öffentlich‹.

[229] Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 136.

Das heißt, eine Norm, die für mich gültig ist, muss auch für dich gültig sein, und *vice versa.*

> »If these reasons really were essentially private, it would be impossible to exchange or share them. So their privacy must be incidental or ephemeral; they must be inherently shareable. We might call this view ›publicity as shareability‹. I take this to be equivalent to another thesis, namely, that what both enables us and forces us to share our reasons is, in a deep sense, our *social nature.*«[230]

> »Our reasons must be what I call public reasons, reasons whose normative force can extend across the boundaries between people. Public reasons are roughly the same as what are sometimes called objective, or agent-neutral reasons. They may be contrasted to what I call private reasons – subjective or agent-relative reasons. A private reason is a reason whose normative force is private, in the sense it belongs to only one person.«[231]

Es liegt also in der sozialen ›Natur‹ des selbstbewussten Subjekts, in seiner Sozialität, dass es seine Gründe, das heißt die Normen seiner autonomen Tätigkeit, teilen kann und muss. Doch die Normen, die ein selbstbewusstes Subjekt durch seine reflexive Tätigkeit anerkennt, sind laut Korsgaard nicht immer schon *actualiter* geteilt. Primär sind sie bloß teilbar. Es muss sie erst teilen, wenn es einem anderen selbstbewussten Subjekt begegnet. Korsgaards Begriff der Sozialität sieht also einen Übergang vor, durch den ein normatives Prinzip, das ursprünglich bloß möglicherweise geteilt wird, zu einem Prinzip wird, das *actualiter* geteilt wird. Dieser Übergang ist dabei zugleich dasjenige, wodurch das selbstbewusste Subjekt in Gestalt einer materiellen Wirklichkeit, als Person also, eine persönliche Interaktion mit einem anderen selbstbewussten Subjekt etabliert. Dieser Gedanke soll nun näher dargestellt werden, wodurch sichtbar wird, dass es einen solchen Übergang nicht geben kann.

Die Möglichkeit einer persönlichen Interaktion hängt gemäß dem Konstitutivismus davon ab, dass normative Prinzipien und Gründe teilbar sind. Verwirklicht wird sie dabei durch eine gemeinsame Entscheidung.

> »[T]he possibility of personal interaction depends on the possibility of shared deliberation. And that possibility in turn depends on a certain conception of reasons. […] [I]f personal interaction is to be possible, we must reason together, and this means that I must treat your reasons, as I will put it, *as reasons*, that is as considerations that have normative force for *me* as well as you, and therefore as public reasons. And to the extent that I must do that, I must also treat you as

[230] Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 135.
[231] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 191.

> what Kant called an end in yourself – that is, as a source of reasons, as someone whose will is legislative for me.«[232]

Dadurch, dass normative Prinzipien »public« sind, muss das Subjekt in seiner reflexiven Bekräftigung eines partikularen normativen Prinzips notwendig die normativen Prinzipien und damit die reflexive Tätigkeit anderer selbstbewusster Subjekte berücksichtigen. Das bedeutet, der konstitutivistische Begriff der Entscheidung, der oben als reflexive Bekräftigung einer normativen Ordnung eingeführt wurde, besitzt einen grundlegend sozialen Aspekt. In meiner Entscheidung muss ich notwendig die Entscheidung anderer Subjekte berücksichtigen und umgekehrt. Meine reflexive Tätigkeit besitzt eine normative Relevanz für dich, wie auch deine für mich. Denn unsere Anerkennung einer spezifischen normativen Ordnung ist je ›öffentlich‹. So entscheiden wir letztlich gemeinsam, welche partikulare normative Ordnung für uns beide gültig ist.

Korsgaard begreift die reflexive Tätigkeit in dem eben entwickelten Sinn als eine soziale Tätigkeit. Ihre Sozialität gründet darin, dass ein normatives Prinzip, das durch sie anerkannt wird, notwendig teilbar, das heißt ›öffentlich‹ ist. Doch sie ist nur der Möglichkeit nach genuin sozial – wirklich sozial, das heißt eine wirkliche persönliche Interaktion, ist sie erst, wenn zwei Subjekte sich begegnen und sich zusammen für eine spezifische normative Ordnung Φ_x entscheiden. Falls wir uns also begegnen, müssen wir uns darauf einigen, welche Normen für unser praktisches Selbstbewusstsein, für *unseren* Willen, gültig sind. Sich gemeinsam zu entscheiden, heißt dabei, einen einheitlichen Willen zu konstituieren. Wir beide bilden wechselseitig eine Einheit unserer reflexiven Tätigkeit, indem wir gemeinsam eine spezifische normative Ordnung Φ_x anerkennen: Wir affirmieren und bekräftigen zusammen ein und dieselbe normative Ordnung Φ_x, wodurch diese für uns selbstbewusste Gültigkeit erlangt. In diesem Fall etablieren wir gemeinsam ein interpersonales Verhältnis, das mit Hinblick auf eine partikulare Norm Φ_x bestimmt ist. Wir anerkennen uns so wechselseitig als selbstbewusste Subjekte, die je mit Hinblick auf das andere bestimmen, was richtig ist. Wir anerkennen uns wechselseitig als Zwecke an sich.[233]

Der kantianische Konstitutivismus gibt eine kontraktualistische Erklärung davon, wie eine soziale Interaktion, ein interpersonales Verhältnis zustande kommt: Eine Pluralität von selbstbewussten Subjekten etabliert durch einen

[232] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 191 f.

[233] Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 192: »I must also treat you as what Kant called an end in yourself – that is, a source of reasons, as someone whose will is legislative for me.«

Akt der Einigung eine normative Ordnung, wodurch diese Ordnung von nun an für die entsprechenden Subjekte Gültigkeit und Verbindlichkeit erlangt.[234] Vor ihrer Einigung bestimmen sie sich ausschließlich selbst in vollkommener Isolation voneinander. Das heißt, sie verhalten sich äußerlich zueinander. Durch den Akt der Einigung, durch die gemeinsame Entscheidung wird damit ihr wechselseitiges Verhältnis transformiert – sie können sich von nun an wechselseitig verpflichten. Ihr Verhältnis, das vor der Einigung bloß ›natürlich‹ und äußerlich ist, wird in ein soziales, innerliches Verhältnis transformiert. Denn sie anerkennen sich durch den Akt der Einigung wechselseitig als Subjekte, die je mit Hinblick auf das jeweils andere bestimmen, was zu tun richtig ist. Sie anerkennen sich als Subjekte einer reflexiven Tätigkeit, als Subjekte, die aus sich selbst heraus festlegen, was zu tun richtig ist. Sie etablieren dadurch einen gemeinsamen Willen, eine geteilte reflexive Tätigkeit der Anerkennung einer spezifischen normativen Ordnung.

> »What does it mean to say that we unify our wills? If you think of the will as a pre-existing entity, rather than as a product of self-constitution, it sounds very mysterious, like some sort of act of ontological fusion. But Kant doesn't mean anything like that. WHEN we interact with each other what we do is deliberate *together*, to arrive at a shared decision. Since the conclusion of a practical syllogism is an action, the result is an action that we perform together, governed by a law we freely choose together. The free choice of this law is an act that constitutes our unified will and makes shared action possible. That, in Kant's view, is what personal interaction is.«[235]

Dies ist jedoch nur möglich, wenn zwei Subjekte sich begegnen. Nur unter dieser Bedingung können und müssen sie zusammen reflektieren, was zu tun richtig ist.

Der kantianische Konstitutivismus vertritt eine kontraktualistische Auffassung der Interaktion, das heißt des Verhältnisses mehrerer selbstbewusster Subjekte. Durch eine gemeinsame Entscheidung formt die betreffende Pluralität selbstbewusster Subjekte einen gemeinsamen Willen (»General Will«, »shared will«, »unified will«).[236] Sie einigen sich (»agreement«) auf eine spezifische normative Ordnung Φ_x, die ihr wechselseitiges Verhältnis als ein Verhältnis zweier partikularer Subjekte bestimmt.[237] Die plurale, das heißt die geteilte Anerkennung dieser normativen Ordnung ist das wechselseitige Bewusstsein, dass beide Subjekte gleichermaßen ihr Verhältnis zueinander

234 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 189 f.
235 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 190 (Hervorhebungen durch Kapitälchen MF).
236 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 189, S. 193.
237 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 193.

bestimmen. Damit ist sie zugleich auch die wechselseitige Anerkennung des jeweils anderen Subjekts als eines Subjekts, das gleichermaßen bestimmen kann, was zu tun richtig ist. Beide Subjekte entscheiden gemeinsam, was zu tun richtig ist. Deswegen ist ihr Verhältnis ein soziales Verhältnis. Sie anerkennen sich wechselseitig als Subjekte, die durch ein reflexives Bewusstsein bestimmen, was zu tun richtig ist – »I must also treat you as what Kant called an end in yourself – that is, as a source of reasons, as someone whose will is legislative for me.«[238]

Die konstitutivistische Auffassung der reflexiven Tätigkeit ist atomistisch

Der konstitutivistische Begriff einer gemeinsamen Entscheidung ist nun aber problematisch. Denn weshalb sollen sich die betreffenden Subjekte durch ihre reflexive Tätigkeit wechselseitig anerkennen? Wie sollen sie *eine* gemeinsame reflexive Tätigkeit etablieren? Die reflexive Tätigkeit stellt schließlich alles in Frage, was dem selbstbewussten Subjekt partikular gegeben ist – also auch die Wahrnehmung eines anderen, zweiten Subjekts. Weshalb sollte das selbstbewusste Subjekt etwas, was ein anderes selbstbewusstes Subjekt tut, als partikularen Ausdruck eines reflexiven Bewusstseins anerkennen? Es stellt sich also die Frage, wie zwei Subjekte überhaupt eine gemeinsame Entscheidung treffen können: Wie können sie sich begegnen und sich auf eine partikulare normative Ordnung Φ_x einigen? Diese Frage ist fundamental, da hiervon abhängt, ob normative Prinzipien tatsächlich teilbar, das heißt tatsächlich ›öffentlich‹ sind. Denn wenn normative Prinzipien teilbar sind, müssen sie auch geteilt werden können.

Korsgaard ist sich bewusst, dass ihr Begriff einer gemeinsamen Entscheidung problematisch ist:[239] »[T]here is something mysterious about it«.[240] Es ergibt sich nämlich die Schwierigkeit, zu erklären, wie sich zwei selbstbewusste Subjekte als zwei verschiedene partikulare Subjekte begegnen können, um eine gemeinsame reflexive Tätigkeit zu etablieren. Denn die reflexive Tätigkeit beider Subjekte stellt je alles in Frage, was partikular ist. In Kapitel 3.2 wurde das so ausgedrückt, dass sich die reflexive Tätigkeit gemäß dem kantianischen Konstitutivismus ausschließlich auf sich selbst bezieht. Sie ist ein universelles Bewusstsein der reinen Identität mit sich selbst, ein reines Selbstverhältnis; sie weist eine monadische Struktur auf. Wie also sol-

238 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 192.
239 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 189 f.
240 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 190.

len sich zwei Subjekte einer solchen Tätigkeit aufeinander beziehen können, um gemeinsam eine spezifische normative Ordnung anzuerkennen? Sie können sich unmöglich als zwei partikulare Subjekte begegnen und sich hinsichtlich ihrer Partikularität aufeinander beziehen. Das heißt, es ist unmöglich, dass sich zwei Subjekte hier und jetzt begegnen und sich vermittelt durch ihre Partikularität auf eine gemeinsame normative Ordnung einigen. Eine gemeinsame Entscheidung kann also unmöglich durch eine Tätigkeit getroffen werden, die unter den Bedingungen von Raum und Zeit geschieht.[241]

Eine gemeinsame Entscheidung kann keine »empirische« Tätigkeit zweier Subjekte sein: zum Beispiel, dass du die eine Kugel auf dem Feld bewegst und ich die andere, wodurch wir uns beispielsweise wechselseitig als Eigentümer:in der jeweiligen Kugel oder als Spieler:in und Spieler eines spezifischen Spiels anerkennen. Unsere wechselseitige Anerkennung kann nicht dadurch zustande kommen, dass du etwas Partikulares tust und ich etwas Partikulares tue. Für Korsgaard ist das der Grund dafür, unsere gemeinsame Entscheidung, durch die wir ein wechselseitiges Verhältnis etablieren, auf folgende Art und Weise als etwas Mysteriöses zu begreifen: Wir begegnen uns ihr zufolge nämlich nicht in der empirischen Welt der materiellen Wirklichkeit – nicht in der Sphäre der Partikularität – sondern in der noumenalen Welt.

> »Still there is *something* mysterious about it. [...] What I meant was that promises [as a paradigm case of agreement or shared decision] cannot take place under the conditions of space and time. This is too large an issue to go into here, but students of Kant will know what I mean when I say that, as exercises of freedom, choices ultimately take place in the noumenal world. And what Kant means when he denies that promises are empirical is that when I make a promise, we come together, we *meet*, in the noumenal world.«[242]

Der kantianische Konstitutivismus versucht die erwähnte Schwierigkeit also dadurch zu lösen, dass die betreffenden selbstbewussten Subjekte ihr wechselseitiges Verhältnis nicht in der materiellen, empirischen Wirklichkeit etablieren, sondern in einer davon verschiedenen Sphäre der reflexiven Tätigkeit, in der noumenalen Welt. Dieser Gedanke soll nun ausgeführt werden. Denn darin zeigt sich, dass der kantianische Begriff der persönlichen Interaktion letztlich atomistisch und damit widersprüchlich ist.

Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus findet die persönliche Interaktion zweier selbstbewusster Subjekte nicht in der empirischen Wirklichkeit von Raum und Zeit statt, sondern in der noumenalen Welt, in der Sphäre der

241 Vgl. Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 190 f.
242 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 190 f.

Reflexion. Was bedeutet das aber? Korsgaard führt dies explizit nicht weiter aus, da es »too large an issue« wäre. Doch ein wesentlicher Aspekt der noumenalen Welt kann trotzdem herausgearbeitet werden.

Der Grund dafür, dass das Verhältnis zweier selbstbewusster Subjekte kein empirisches Verhältnis sein kann, das durch zwei partikulare Tätigkeiten etabliert wird, die sich wechselseitig aufeinander beziehen, liegt im logischen Charakter der reflexiven Tätigkeit. Denn wie könnte etwas, das ich empirisch wahrnehme, etwa eine spezifische Körperbewegung deinerseits für meine reflexive Tätigkeit eine normative Relevanz besitzen? Als etwas, das partikular ist, ist deine Körperbewegung, oder präziser meine Wahrnehmung derselben, unmöglich in der Lage, für mich die Quelle einer Rechtfertigung darzustellen. Meine reflexive Tätigkeit stellt gerade jegliche Partikularität, die nicht aus ihr selbst entspringt, als möglichen Ursprung eines normativen Prinzips, eines Grundes, einer Rechtfertigung in Frage. Mein Verhältnis zu dir, dein Verhältnis zu mir, das heißt das Verhältnis unserer reflexiven Tätigkeiten, kann deswegen unmöglich ein empirisches Verhältnis sein. Es muss in einer anderen Welt verortet werden: in der noumenalen Sphäre der Reflexion. Das klingt nun aber rätselhaft (»mysterious«): Wie können wir uns in der noumenalen Sphäre der Reflexion wechselseitig als zwei verschiedene Subjekte aufeinander beziehen? Die Sphäre der Reflexion – so wie sie in Kapitel 3.2 erläutert wurde – ist schließlich dadurch charakterisiert, dass sie von jeglicher Differenz – also auch von der Differenz zwischen dir und mir – absieht. Deine und meine reflexive Tätigkeit sind in dieser Sphäre identisch.

In der noumenalen Sphäre der Reflexion kann es keine Differenz zweier Subjekte einer reflexiven Tätigkeit geben. Denn wie in Kapitel 3.2 dargestellt wurde, konstituiert sich das Subjekt der reflexiven Tätigkeit durch ein universelles Bewusstsein seiner selbst als das vollkommen unbestimmte Möglichkeitsspektrum $\aleph$ aller partikularen Tätigkeiten, die aus einem Bewusstsein ihrer Richtigkeit vollzogen werden. Durch dieses Bewusstsein konstituiert es sich als ein formales Subjekt, das gemäß dem kantianischen Konstitutivismus – wie gezeigt wurde – eine monadische Konstitution aufweist. Das formale Subjekt kann kein Bewusstsein einer möglichen Vielheit seiner selbst besitzen. Denn dafür müsste es sich als etwas begreifen, das partikular ist. Es besitzt lediglich ein universelles Bewusstsein einer möglichen Vielheit von partikularen Bestimmungen seiner selbst: etwa, dass es jetzt so tätig ist, φ_x, und zu einem anderen Zeitpunkt anders, φ_y, oder dass es sich beispielweise in verschiedenen möglichen Situationen unterschiedlich bestimmt, φ_q, φ_r, φ_s, etc.

Das reflexive Bewusstsein ist das formale Bewusstsein der Einheit aller möglichen Bestimmungen seiner selbst. Hinsichtlich dieses Bewusstseins sind alle möglichen Subjekte einer reflexiven Tätigkeit identisch. Deswegen

muss ein spezifisches normatives Prinzip, das durch das reflexive Bewusstsein als gültig anerkannt wird, auch für alle möglichen Subjekte einer reflexiven Tätigkeit gültig sein. Dies ist der Grund, weshalb die Anerkennung einer partikularen Norm intrinsisch teilbar, das heißt ›öffentlich‹, ist. Sie beansprucht Gültigkeit für alle möglichen selbstbewussten Subjekte. Denn auf der Ebene der reflexiven Tätigkeit sind alle möglichen selbstbewussten Subjekte identisch – ihr ›Unterschied‹ ist bloß ein Unterschied von Raum und Zeit: Das Subjekt der reflexiven Tätigkeit – vor ihrer Selbst-Partikularisierung – ist das formale, monadische Subjekt – Ich –, das sich zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Situationen verwirklicht.

> »[T]he reasons that you legislate when you will the law have to be public, that is, have to have normative force that can be shared by all rational beings, because acting is interacting with yourself – yourself at other times or in other possible situations. You have to make laws for yourself. And unless the laws that you make now bind you at other times and in other situations, and unless the laws that you know you would make at other times and in other situations bind you now, they won't hold you together into a unit after all. And in order to do that, the reasons that you legislate must be public. So the laws have to be laws for *every* rational being, laws whose normative force can be shared.«[243]

Das Verhältnis, das zwei ›verschiedene‹ Subjekte etablieren, wenn sie sich in der noumenalen Welt begegnen, ist also genau betrachtet das Verhältnis verschiedener möglicher, partikularer Verkörperungen ein und desselben formalen Subjekts. Das reflexive Bewusstsein abstrahiert von der Differenz zweier verschiedener partikularer Subjekte und ist damit das Bewusstsein der Einheit aller möglichen partikularen Verkörperungen und Bestimmungen ein und desselben formalen Subjekts. Es ist das, was in uns allen gleich ist, das, was uns zu einer Einheit bestimmt.[244] Deshalb macht es auch keinen Unter-

[243] Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 214.

[244] Wir können dieses Moment der Identität – das, was in uns allen identisch ist – auch unsere »Menschheit« nennen. So wird verständlich, weshalb die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs fordert, so zu handeln, »dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest«. (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:429 (S. 54 f.)). Doch gemäß dem hier entwickelten Verständnis der Menschheit als das, was in uns allen identisch ist, drückt die Selbstzweckformel unmöglich die Notwendigkeit einer spezifischen Sozialität des selbstbewussten Subjekts aus. Ob ich die Menschheit in deiner Person als Zweck achte oder ob ich die Menschheit in meiner Person achte, macht keinen Unterschied, denn die Menschheit in einer Person zu achten, ist das reine Selbstverhältnis des formalen Subjekts, das von jeglicher Partikularität absieht. »I have suggested that the conditions for successful personal interaction are the joint conditions of respect for

schied, ob ich mich durch meine reflexive Tätigkeit auf mich selbst beziehe oder auf dich. Dieser Unterschied existiert in der noumenalen Sphäre der Reflexion nicht. Ich bin mein eigenes Du, das ein Ich ist, zu einer anderen Zeit, in einer anderen Situation. Deshalb gilt:

> »Personal interaction, I have argued, is quite literally acting with others. But for a creature who must constitute her own identity, it is equally true that acting is quite literally interacting with yourself. The requirements for unifying your agency internally are the same as the requirements for unifying your agency with that of others. Constituting your own agency is a matter of choosing those reasons you can share with yourself.«[245]

Gemäß dem kantianischen Konstitutivismus macht es also keinen Unterschied, ob ich mich in meiner reflexiven Tätigkeit auf dich beziehe oder auf mich selbst. Du bist bloß eine mögliche Verkörperung meiner selbst und mein reflexives Bewusstsein ist das formale Bewusstsein der Einheit aller möglichen Verkörperung meiner selbst, das heißt der Einheit aller möglichen partikularen Subjekte eines solchen Bewusstseins. Deswegen kann das formale Subjekt, wie bereits in Kapitel 3.2 gezeigt wurde, kein Bewusstsein einer echten Vielheit seiner selbst besitzen.

Das ›interpersonale‹ Verhältnis, das ›wir‹ etablieren, wenn wir uns in der noumenalen Welt begegnen, ist identisch mit dem Verhältnis zweier verschiedener möglicher Verkörperungen meiner selbst. In genau diesem Sinne besitzt das reflexive Bewusstsein für Korsgaard notwendig einen sozialen Aspekt, der die Einheit zweier oder mehrerer Subjekte begründet, sobald sie sich begegnen. Der kantianische Konstitutivismus ist also der Versuch, die Sozialität, die das selbstbewusste Subjekt und die autonome Tätigkeit charakterisiert, auf das Verhältnis zu reduzieren, in dem das Subjekt zu sich selbst steht.[246] Doch dann kann es keinen Übergang geben, durch den eine Norm, die vorerst nur von einem Subjekt anerkannt wird, nun von mehreren Subjekten anerkannt wird. Nichts, was dich als partikulares Subjekt ausmacht

the other's humanity, and the treatment of her reasons as considerations with public normative standing: when we interact, we legislate together, for the good of the whole we in this way create. But action is simply interaction with the self. If this is so, then respect for the humanity in one's own person, and the consequent treatment of one's own reasons as considerations with public normative standing, are the conditions that make unified agency possible. Without respect for the humanity in your own person, it is impossible to will the laws of your own causality, to make something of yourself, to be a person; and unless you make something of yourself as a person, it will be impossible to act at all.« (Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 204)

245 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 202.

246 Vgl. Haase, »Am I You?«, insbesondere S. 361.

oder was du partikular tust, kann für mich eine normative Relevanz besitzen. Denn was du im Grunde genommen bist, ist Ich. Es kann also keine gemeinsame Tätigkeit der Entscheidung geben, durch die die Anerkennung einer Norm wirklich geteilt wird. Ich muss mich durch ein reflexives Bewusstsein partikularisieren, durch das ich mich ausschließlich auf mich selbst beziehe. Damit entpuppt sich der kantianische Konstitutivismus also letztlich als eine atomistische Erläuterung der reflexiven Tätigkeit: Die Selbst-Partikularisierung muss aus einem reflexiven Bewusstsein resultieren, das eine monadisch-atomistische Konstitution besitzt. Doch das ist unmöglich. Ein solches Bewusstsein kann, wie in Kapitel 9.2 dargelegt wurde, unmöglich aus sich selbst heraus eine normative Ordnung anerkennen.

Die konstitutivistische Erläuterung der reflexiven Tätigkeit ist eine Gestalt des Atomismus. Das reflexive Bewusstsein einer Norm betrifft ausschließlich ein einzelnes monadisch-atomistisches Subjekt. Es kann damit keinen Übergang geben, durch den die reflexive Bekräftigung einer Norm, die ursprünglich bloß teilbar ist, zu einem aktual geteilten reflexiven Bewusstsein zweier Subjekte wird. Korsgaard kann also nicht erklären, wie eine gemeinsame Entscheidung möglich ist, durch die der besagte Übergang vollzogen und ein geteiltes reflexives Bewusstsein etabliert wird. Denn wenn die gemeinsame Entscheidung etwas ist, was in der noumenalen Sphäre der Reflexion stattfindet, dann kann sie nur mich selbst im Verhältnis zu anderen möglichen Verkörperungen meiner selbst betreffen. Sie kann also keine gemeinsame Tätigkeit zweier ›verschiedener‹ Subjekte sein. In der noumenalen Welt ist es unmöglich, von einer Pluralität von Subjekten zu sprechen, womit sich dort unmöglich zwei oder mehr Subjekte begegnen können. Es gibt nur ein einziges monadisches Subjekt im Verhältnis zu sich selbst. Dieser Atomismus ist der Grund dafür, dass die konstitutivistische Erläuterung der autonomen Tätigkeit inkonsistent ist. So dass überhaupt ein Verhältnis zweier partikularer selbstbewusster Subjekte möglich wäre, müsste sich das formale, monadische Subjekt vorgängig – das heißt vor dem Akt der *gemeinsamen* Einigung – durch die Anerkennung einer spezifischen normativen Ordnung partikularisieren. Doch wir wollten gerade verstehen, inwiefern die Selbst-Partikularisierung der reflexiven Tätigkeit – das heißt die Anerkennung einer normativen Ordnung Φ, die Entscheidung also – eine soziale Tätigkeit sein kann und muss. Der kantianische Konstituitivismus kann das nicht verstehen.

Der kantianische Konstitutivismus begreift das selbstbewusste Subjekt in einer atomistischen Weise. Das zeigt sich ebenfalls darin, dass weder der kategorische Imperativ noch der hypothetische Imperativ – so wie sie oben eingeführt wurden – den Begriff eines anderen, zweiten Subjekts enthalten,

zu dem Ersteres in einem notwendigen Verhältnis steht.[247] Und auch die Sinnlichkeit des selbstbewussten Subjekts, seine Materie, sein Begehren wurde oben so charakterisiert, dass sie bloß dasjenige ist, wodurch die reflexive Tätigkeit die Möglichkeit einer partikularen Bestimmung erhält. Sie ist dasjenige, wodurch das formale Subjekt sich gemäß dem kantianischen Konstitutivismus individuiert und sich als ein Lebewesen, als ein Subjekt des Begehrens von seiner Umwelt, seinem Objekt unterscheidet. Laut dem Konstitutivismus kann es so als *eine* Person auftreten, die sich durch ein *asymmetrisches* Verhältnis auf sein Objekt bezieht. Auch im Begriff der Materie ist also keine Vielheit von Subjekten enthalten. Alle logischen Aspekte, die in der Diskussion des kantianischen Konstitutivismus erläutert wurden, um zu verstehen, wie ein Subjekt durch seine Tätigkeit Quelle einer normativen Ordnung sein kann, betreffen das selbstbewusste Subjekt also als eine atomistisch-monadische Einheit. Keiner der eingeführten Aspekte enthält ein spezifisches notwendiges Verhältnis zu anderen Subjekten.

[247] Man mag hier einwenden, dass die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs den Begriff einer Vielheit von Subjekten enthält. Die vermeintliche Sozialität, die durch die Selbstzweckformel zum Ausdruck gebracht wird, ist aber genau diejenige Struktur, die gerade eben dargestellt wurde. Sie schreibt ein Verhältnis zu einem anderen Subjekt vor, das gerade von dessen Partikularität absieht. Es ist das Gebot, die Menschheit »sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit« als Zweck an sich selbst zu behandeln. (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4:429 (S. 54 f.)) Hinsichtlich der Menschheit in deiner und meiner Person unterscheiden wir uns aber nicht. Sie ist das, was in uns allen identisch ist; sie sieht von unserer Partikularität ab. Wenn ich mich auf die Menschheit in deiner Person beziehe, dann beziehe ich mich nicht auf dich. Ich beziehe mich auf meine Menschheit in einer anderen Person – und zwar nicht als das partikulare Subjekt, als die Person, die ich bin, sondern als das, was in uns allen identisch ist: Ich beziehe mich als meine Menschheit auf mich selbst. Das ist ein monadisch-atomistischer Begriff der Menschheit. Vgl. hierzu auch Engstrom (*The Form of Practical Knowledge*, S. 172–178), der aufzeigt, dass die Selbstzweckformel nichts anderes zum Ausdruck bringt als die Universalisierungsformel des kategorischen Imperativs, die oben in Kapitel 4.1 erläutert wurde. Die Selbstzweckformel bringt also kein weiteres Moment – etwa den Gedanken einer notwendigen Vielheit von Subjekten – ins Spiel: »A more satisfactory understanding of Kant's thinking here is available if we view it in the light of the conclusion we reached earlier, that in all practical judgment it is presupposed that humanity, or our rational nature, is an end in itself. If this is correct, then we can take the representations of which Kant is speaking (that is, each rational being's representation of its own existence as an end in itself) to be in fact nothing other than representations of the very same humanity, or rational nature, even though each of them is a representation of that same humanity in a different individual subject. Indeed, each such representation is a practical judgment in which the same original idea of humanity they all presuppose is determined in the representation of humanity *in one's own person* as an end in itself.« (Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S 177) Siehe auch Fn. 244 oben und vgl. weiterhin Rödl, »Love and Justice«.

Das Privatsprachenargument zeigt, weshalb der kantianische Konstitutivismus nicht erklären kann, wie eine autonome Tätigkeit möglich ist. Er reduziert die Sozialität des reflexiven Bewusstseins auf ein intrapersonales Verhältnis mehrerer Verkörperungen ein und desselben formalen Subjekts.[248] Das soziale Verhältnis von erster und zweiter Person kann aber nicht auf das intrapersonale Verhältnis von mir zu mir selbst in anderen Situationen und zu anderen Zeitpunkten reduziert werden. Denn ein soziales Verhältnis kann nur dann etabliert werden, wenn sich zwei oder mehr partikulare Subjekte

[248] Engstrom vertritt eine geringfügig andere Auffassung der genuinen Sozialität des selbstbewussten Subjekts als Korsgaard. Er ist der Überzeugung, dass sich aus der Tatsache, dass sich das formale Subjekt partikularisieren muss, ableiten lässt, dass es *mögliche* andere partikulare Subjekte gibt. Das selbstbewusste Subjekt weiß also, insofern es auf seine Materialität, seine Sinnlichkeit bezogen ist, dass es der Möglichkeit nach andere selbstbewusste Subjekte gibt. Dementsprechend kann es Engstrom zufolge a priori erkennen, wie das Verhältnis zu einem solchen zweiten Subjekt zu sein hat: Es kann und muss die partikulare normative Ordnung, durch die es sich selbst bestimmt, immer schon auch hinsichtlich ihrer »interpersonalen Gültigkeit« betrachten. »[T]hrough its awareness of dependence on the latter [on general material conditions], this act is also conscious of itself as a *particular* act, a particular actualization of the power of practical reason, distinguishable from its form and hence also from other possible such acts, other possible persons, sharing that form. This consciousness makes possible not only the distinction between practical judgments concerning oneself – that is, judgments of the primary type, wish and choice – and practical judgments concerning others, but also a distinction in kind between a priori practical laws bearing on particular persons in respect of their relation to themselves and laws bearing on them in respect of their relation to one another. The universal validity of practical cognition implies intrapersonal as well as interpersonal validity in judgments, and hence entails agreement among judgments made by the same person on different occasions as well as agreement among judgments made by different persons.« (Engstrom, *The Form of Practical Knowledge*, S. 137 f.) Die genuine Sozialität des selbstbewussten Subjekts, so wie sie Engstrom versteht, manifestiert sich also in Gestalt eines Bewusstseins davon, dass es *mögliche* andere partikulare Subjekte gibt, die ebenfalls aus einer reflexiven Tätigkeit der Selbstbestimmung tätig sind. *Wenn* sich also zwei partikulare selbstbewusste Subjekte begegnen, dann steht ihr Verhältnis unter »a priori practical laws bearing on particular persons […] in respect of their relation to one another.« Für Engstrom begegnen sich zwei Subjekte also nicht in der noumenalen Sphäre der Reflexion, sondern unter den empirischen Bedingungen von Raum und Zeit. Doch damit ihre Begegnung überhaupt möglich ist, müssen sie sich bereits vorgängig partikularisieren. Sie sind erst dann offen für eine mögliche Begegnung mit einem anderen Subjekt. Die reflexive Tätigkeit muss sich also *zuerst* durch ihr Verhältnis zur Sinnlichkeit partikularisieren, *erst dann* kann das Verhältnis zu einem zweiten Subjekt etabliert werden – das heißt, die reflexive Tätigkeit aktualisiert *primär* »judgments concerning oneself – that is, judgments of the primary type, wish and choice«. Doch dies ist nach wie vor ein atomistisches Verständnis davon, wie sich die reflexive Tätigkeit selbst partikularisiert. Sie partikularisiert sich nicht im interpersonalen Verhältnis zweier selbstbewusster Subjekte. Wittgensteins Privatsprachenargument zeigt jedoch, dass eine solche Tätigkeit unmöglich ist.

in ein und demselben raumzeitlichen Kontext zu ein und demselben Zeitpunkt zueinander verhalten.[249] Wir müssen uns hier und jetzt als zwei partikulare – und das heißt als zwei verschiedene – Subjekte begegnen, um ein interpersonales Verhältnis zu etablieren. Nur so können wir zusammen eine normative Ordnung anerkennen. Das heißt, nur so kann sich unsere reflexive Tätigkeit aus sich selbst heraus partikularisieren. Wie das möglich ist, kann der kantianische Konstitutivismus nicht erklären, da er das Verhältnis von erster und zweiter Person in der noumenalen Welt lokalisiert, wo wir miteinander identisch sind.

Innere Sozialität des Selbstbewusstseins und der wirkliche Widerspruch des selbstbewussten Subjekts

Die reflexive Tätigkeit des Bewusstseins stellt jegliche Partikularität, jede partikulare Bestimmung des selbstbewussten Subjekts in Frage. So gelangt sie dem kantianischen Konstitutivismus zufolge zu einem singulären, höchsten Punkt, der reine Möglichkeit, reine Möglichkeit einer Bestimmung ist. Es ist ein reines Selbstverhältnis in einer noumenalen Sphäre der Reflexion. Mit den aristotelischen Begriffen der Modalität wurde dies auch als das Bewusstsein seiner selbst als *der* ersten Möglichkeit einer Bestimmung überhaupt bezeichnet. Das Subjekt dieser Tätigkeit, das formale Subjekt, das mit seiner Tätigkeit identisch ist, scheint notwendig ein atomistisch-monadisches Subjekt zu sein – ein einfacher, singulärer Akt des Selbstbewusstseins als etwas vollkommen Universelles, Atemporales, Absolutes. Doch dieser höchste Punkt entbehrt als solcher, als rein und absolut unbestimmt, als vollkommen allgemein und universell, jeglicher Wirklichkeit; es mangelt ihm jegliche Form von Tätigkeit. Um als eine Wirklichkeit aufzutreten, müsste sich das formale Subjekt aus sich selbst heraus eine partikulare normative Bestimmung verleihen. Wittgensteins Privatsprachenargument zeigt jedoch, dass ein atomistisches Selbstbewusstsein unmöglich Quelle eines normativen Maßstabs sein kann, der das, was es tut, hinsichtlich seiner Richtigkeit bestimmt. Für es ist alles richtig, was ihm richtig erscheint. So etwas wie ein *actus purus* fernab und losgelöst von jeglicher partikularen Bestimmung, eine singuläre reine Tätigkeit, die zugleich letzter Ursprung einer materiellen, normativen Wirklichkeit wäre, ist demnach eine *contradictio in adiecto*. Eine solche reine Tätigkeit als selbstständiges, von der materiellen Wirklichkeit abgetrenntes, ihr quasi vorgängiges monadisches Subjekt kann es nicht geben. Es ist ein Widerspruch.

[249] Vgl. auch Haase, »Am I You?«, S. 362.

Das bedeutet jedoch nicht, dass dieses vollkommen in sich gekehrte, selbstbewusste Subjekt, das sich als universelle Subjektivität begreift, etwas wäre, was unmöglich ist und somit nicht wirklich werden kann. Es ist schließlich *die* erste Möglichkeit, die Möglichkeit einer Bestimmung überhaupt. Doch um wirklich zu sein, muss es immer schon als eine materielle Wirklichkeit gedacht werden. Aristotelisch gesprochen kann es also keinen Übergang von erster Möglichkeit zu erster Wirklichkeit geben. Die erste Möglichkeit verwirklicht sich immer schon in Gestalt einer partikularen ersten Wirklichkeit, die durch ihren modalen Charakter (unbeschränkt und möglicher Ursprung all dessen zu sein, was möglich ist) aber immer wieder notwendig über sich hinausgerissen wird.[250] Da das selbstbewusste Subjekt als eine materielle Wirklichkeit aber nicht rein universell sein kann, muss es sich notwendig als eine spezifische Weise des Widerspruchs verwirklichen. In der Gestalt eines solchermaßen wirklichen Widerspruchs ist es beides zugleich, partikular und universell, das, was es in Frage stellt, und das, was in Frage stellt, in einem. Es beantwortet die für es konstitutive Frage und es stellt diese Antwort zugleich in Frage. Es verkörpert die oben erläuterte innere Spannung des Selbstbewusstseins. Der wirkliche Widerspruch des selbstbewussten Subjekts wird in Kapitel 10.2 detailliert erläutert.

Wie sich in Teil IV noch genauer zeigen wird – und wie auch schon durch die Auseinandersetzung mit Wittgensteins Privatsprachenargument deutlich wurde –, kann das selbstbewusste Subjekt sich nicht als ein atomistisch-monadisches Subjekt begreifen, wenn es sich selbst partikularisieren soll, das heißt wenn es als eine partikulare materielle Wirklichkeit auftreten will. Eine adäquate Erläuterung der Autonomie muss die reflexive Tätigkeit also notwendig als ein Bewusstsein begreifen, das sich als die Wirklichkeit eines Verhältnisses mehrerer Subjekte konstituiert (Kapitel 10.1). Um genau zu sein, muss sich das reflexive Bewusstsein als eine dreifaltige Einheit verwirklichen, als eine Einheit, die sich in dreifacher Gestalt ihrer selbst in sich selbst enthält. Dies ist die Einheit der Person: das Verhältnis von erster, zweiter und dritter Person (Kapitel 10.2). Nur so kann sich die reflexive Tätigkeit

[250] Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 80 (S. 62 f.).: »Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinausgehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.«

selbst partikularisieren; nur so verschwindet das Problem der Partikularität.[251]

Dieser Gedanke einer inneren Sozialität des Selbstbewusstseins – der Grundgedanke einer hegelianischen Auffassung soll nun im Zentrum des nächsten, abschließenden Teils stehen: die innere Pluralität, Relationalität und somit Sozialität der reflexiven Tätigkeit, die aus sich selbst heraus Quelle normativer Prinzipien ist. So wird abschließend verständlich, worin der logische Charakter des Subjekts einer autonomen, geistigen Tätigkeit besteht. Wir können so ein adäquates Verständnis der autonomen Tätigkeit formulieren. Doch vorher will ich in einem Exkurs auf zwei Auffassungen eingehen, die die Möglichkeit einer partikularen normativen Ordnung überhaupt verneinen. Es sind zwei mögliche Varianten eines Normskeptizismus, der sich aufdrängt, solange wir die Voraussetzung nicht aufgeben, dass das selbstbewusste Subjekt primär eine monadisch-atomistische Subjektivität besitzt. Ein solcher Normskeptizismus stellt damit die letzte Konsequenz dar, wenn wir an einer atomistischen Auffassung von selbstbewusster Subjektivität festhalten. Es ist der Versuch, die Freiheit des Individuums, das heißt die Freiheit eines atomistischen selbstbewussten Subjekts, als die Freiheit von jeder partikularen normativen Ordnung zu begreifen. Es ist ein Verständnis der menschlichen Freiheit als negative Freiheit, als Freiheit sich von jeder Bestimmung durch eine normative Ordnung zu lösen. Doch wie sich im nachfolgenden Exkurs zeigen wird, besitzt der Versuch, die Möglichkeit einer partikularen normativen Ordnung generell zu verneinen, verheerende Konsequenzen. Es ist deshalb ebenfalls keine haltbare Position.

[251] Vgl. hierzu auch Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, »Dreieinigkeit«, S. 220–240.

Exkurs: Normskeptizismus – Genealogischer und Liberaler Indifferentismus

Wenn wir daran festhalten, dass das selbstbewusste Subjekt primär eine monadisch-atomistische Einheit darstellt, können wir unmöglich verstehen, wie es aus sich selbst heraus eine partikulare normative Ordnung Φ_x als eine gültige Bestimmung seiner selbst anerkennen kann. Eine private reflexive Tätigkeit kann unmöglich autonom sein; ein privates selbstbewusstes Subjekt kann sich selbst nicht durch ein normatives Prinzip bestimmen. Denn für es ist alles richtig, was ihm als richtig erscheint. Es kann unmöglich in Widerspruch zu seinem Bewusstsein der Richtigkeit treten, wodurch die Möglichkeit eines allgemeinen Kontrasts richtiger und falscher Tätigkeiten in sich zusammenbricht. Deswegen liegt nun nahe, die Möglichkeit von partikularen Normen generell zu verneinen und die Freiheit des selbstbewussten Subjekts anders zu begreifen denn als Autonomie. Die Freiheit des selbstbewussten Subjekts besteht gemäß einem solchen Normskeptizismus gerade darin, sich nicht durch normative Prinzipien bestimmen zu lassen. Es ist eine Auffassung von Freiheit als negativer Freiheit.

Hegel diskutiert in §5 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zwei mögliche Formen eines solchen Normskeptizismus. Diese zwei Weisen, die Möglichkeit von partikularen Normen und damit von Autonomie zu verneinen, sollen nun dargestellt und als inkonsistent ausgewiesen werden. Es sind dies der genealogische und der liberale Indifferentismus.[252]

Genealogischer Indifferentismus – Paradoxe Immaterialität der reflexiven Tätigkeit

Der genealogische Indifferentismus hält daran fest, dass das selbstbewusste Subjekt von jeglicher Partikularität absehen und sie in Frage stellen kann. Das selbstbewusste Subjekt konstituiert sich gemäß dieser Auffassung ebenfalls durch die Reflexivität seines Bewusstseins: Es begreift sich selbst als letzte Quelle des Kontrasts von richtig und falsch. Dabei kann es jedoch kein partikulares normatives Prinzip als etwas anerkennen, was diesen Kontrast

[252] Hegel benennt die beiden Formen des Normskeptizismus in §5 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* nicht. Deswegen erlaube ich mir, diese beiden Formen selbst zu benennen.

allgemein festlegt. Denn jede Bestimmung durch etwas, was partikular ist – durch eine partikulare Norm etwa – wäre ihm eine Schranke. Sie würde seine »*absolute Möglichkeit*« beschränken, alles sein zu können, was für es richtig ist.[253] Damit lässt der genealogische Indifferentismus nur gelten, was vollkommen allgemein, universell und unbestimmt ist und als solches immateriell sein muss.

Hegel beschreibt diese Haltung, dieses Selbstverständnis der reflexiven Tätigkeit in § 5 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* als die Freiheit des Verstandes, die negative Freiheit:

> »Wenn die *eine* hier [in §5] bestimmte *Seite* des Willens – diese *absolute Möglichkeit*, von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde oder die Ich in mich gesetzt habe, *abstrahieren* zu können, die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke – es ist, wozu der Wille sich bestimmt oder die für sich von der Vorstellung als die Freiheit festgehalten wird, so ist dies die *negative* oder die Freiheit des Verstandes.«[254]

Ein praktisches Selbstbewusstsein, das sich so begreift, dass ihm jede partikulare Bestimmung durch ein normatives Prinzip zuwider ist, muss aus jedem »Inhalt als einer Schranke« flüchten. Diese Vorstellung der reflexiven Tätigkeit kehrt sich davon ab, selbst Ursprung einer gerechtfertigten, partikularen Bestimmung seiner selbst zu sein. Sie zieht sich vollkommen in sich zurück und kann der materiellen Wirklichkeit, die als solche partikular ist, nur noch in einem radikal äußerlichen Verhältnis gegenübertreten:

> Es ist der Anspruch, »bloß in dem Wissen seiner einfachen Identität mit sich selbst zu verharren, in diesem leeren Raum seiner Innerlichkeit zu verbleiben, wie das farblose Licht in der reinen Anschauung, und jeder Tätigkeit des Lebens, jedem Zweck, jeder Vorstellung zu entsagen«.[255]

Dies ist die rein kontemplative Haltung, die dem genealogischen Indifferentismus zugrunde liegt. Das selbstbewusste Subjekt enthält sich in seiner reflexiven Tätigkeit »jeder Tätigkeit des Lebens, jedem Zweck«. Das heißt, es unterlässt es, sein Leben und partikulare Zwecke als etwas zu betrachten, das es aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit reflektieren und bestimmen kann. Denn Zwecke oder Lebenstätigkeiten sind notwendig partikular und somit beschränkt und negierbar, womit sie gemäß dem genealogischen Indifferentismus unmöglich als ein dem Denken angemessener Gegen-

253 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5 A.
254 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5 A.
255 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5 Z.

stand gelten können. Die reflexive Tätigkeit kann unmöglich aus sich selbst eine Begründung ihrer Richtigkeit hervorbringen. Deshalb ist jeder Glaube daran, dass ein spezifisches normatives Prinzip oder partikulare Normen überhaupt einen Maßstab der Richtigkeit darstellen kann, ein Irrglaube. Der Mensch irrt notwendig, wenn er dies glaubt.

Nun ist es aber so, dass der Mensch für gewöhnlich in diesem Glauben an partikulare Normen lebt, womit es eine Erklärung für Letzteren geben muss. Der genealogische Indifferentismus kontempliert dazu die Natur des Menschen und versucht sich die Frage zu beantworten, worin die Funktion eines solchen Irrglaubens an die Möglichkeit partikularer Normen liegen könnte und wie sich spezifische vermeintliche Normen historisch ergeben haben. Ein zentrales Anliegen des genealogischen Indifferentismus liegt also darin zu verstehen, woraus sich die Entstehung des Irrglaubens an partikulare Normen erklärt und worin dessen Funktion besteht. Beispielsweise könnten der Irrglaube an partikulare Normen und die Unterwerfung der Subjekte unter Letztere bloße Machteffekte einer spezifischen Herrschaftskonstellation sein. Wenn wir das verstehen, können wir uns davon befreien. Wir können uns von diesem Irrglauben befreien und sehen dann die Welt (wieder) richtig. Robert Brandom formuliert diesen Grundzug einer genealogischen Erklärung in »Reason, Genealogy, and The Hermeneutics of Magnanimity« folgendermaßen:[256]

> »Globalized genealogical arguments take a common form. They present causal etiologies of states and events of believing, thought of as episodes in the natural world, as rendering superfluous and irrelevant appeal to reasons that normatively entitle believers to the contents believed. The thought is that *all* the explanatory work can be done by causes, with no work left to be done by reasons.«[257]

Der genealogische Indifferentismus versucht den Menschen von einem falschen Selbstverständnis zu befreien, das darin besteht, dass er irrtümlicherweise an Dinge glaubt, die gerechtfertigt sind, an partikulare Tätigkeiten, die aus sich selbst den Anspruch ihrer allgemeinen Richtigkeit stellen und verfolgen, an Dinge und Ideen, die einen höheren Stellenwert besitzen als das profane Leben des Tieres, das der Mensch lebt. Alles ›Hohe‹ ist ihm verdächtig: Er liest die menschliche Wirklichkeit mit einer Hermeneutik des Verdachts und versucht konsequent aufzuzeigen, dass alles, was vermeintlich ›erhaben‹ und aus sich selbst gerechtfertigt ist, im Grunde nur im Dienste

[256] Für eine weitere Auseinandersetzung mit dem Begriff einer genealogischen Erklärung vgl. auch Brandom, *A Spirit of Trust*, Kap. 14 & 15, insbesondere S. 560 ff.

[257] Brandom, »Reason, Genealogy, and The Hermeneutics of Magnanimity«, S. 5.

von etwas Profanem und Niederem steht. Die genealogische Erklärung versucht den Menschen von der Herrschaft dieser vermeintlichen normativen Prinzipien zu befreien, die ihn im Irrtum halten. »Hegel calls the genealogical valet's attitude ›Niederträchtigkeit‹: literally, something like a striving for the low, an impulse to debase.«[258] Ein solcher Normskeptizismus ist gerade heute in den Geisteswissenschaften und auch über ihre Grenzen hinaus eine einflussreiche Haltung. Er kann dabei auch als das ideologische Fundament einer liberalen Politik betrachtet werden, vorausgesetzt, dass diese sich tatsächlich in einem radikalen Sinne als liberal begreift.

Nebst der Tatsache, dass eine solche genealogisch indifferente Haltung, wie Hegel es nennt, niederträchtig ist, verkörpert sie auch eine fundamentale Inkonsistenz, was sie zu etwas macht, das in sich pervertiert ist. Vertritt das selbstbewusste Subjekt diese Haltung, dann ist es bestrebt, im »leeren Raum seiner Innerlichkeit zu verbleiben, wie das farblose Licht in der reinen Anschauung«.[259] Ein solches Subjekt wird vermittels seiner reflexiven Tätigkeit, die sich in eine Sphäre der Immaterialität zurückziehen muss, nichts mehr sehen können. Denn jeder Anspruch, dass etwas, das es in seiner kontemplativen Haltung betrachtet und zu verstehen sucht, auf diese oder jene Weise zu verstehen oder zu bestimmen ist, muss in sich zusammenfallen, insofern es ein Anspruch auf Richtigkeit ist. Die Inkonsistenz des genealogischen Indifferentismus ist analog zum performativen Selbstwiderspruch von jemandem, der den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch leugnet. Er muss sich streng genommen – wie Aristoteles es formuliert – als einer Pflanze gleich begreifen und verstummen.[260] Es wird ihm notwendigerweise alles indifferent. Er muss, wenn er konsequent ist, in »seiner einfachen Identität mit sich selbst [...] verharren«.[261]

Die Inkonsistenz, die die genealogisch indifferente Haltung *ad absurdum* führt, liegt in der paradoxen Immaterialität des Subjekts, das versucht ist, diese kontemplative Haltung zu verkörpern.[262] Es ist eine Haltung, die

[258] Brandom, »Reason, Genealogy, and The Hermeneutics of Magnanimity«, S. 18. Vgl. auch Brandom, *A Spirit of Trust*, Kap. 15 & 16.

[259] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5 Z.

[260] Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1006a11–15.

[261] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5 Z.

[262] Vgl. etwa Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 159: »The moral revolution that Nietzsche hoped and called for was not a return to the state of the aggressive brute, but a second internalization which would turn the bad conscience against itself the way the first internalization turned the animal against itself. The result would be what Nietzsche called the superman, a being whose consciousness is as different from our own as ours is from that of the other animals, a being whose inner life we can no more imagine than they can imagine ours.«

versucht, sich über alles, was sich als erhaben, gerechtfertigt oder als Verwirklichung einer partikularen Norm versteht, zu erheben und es in seiner Falschheit zu entlarven. Um dies zu tun, müsste das Subjekt aber eine höchste Position fernab der materiellen, partikularen Wirklichkeit einnehmen, von der es die materielle Wirklichkeit kontempliert und beurteilt, das heißt sich reflexiv auf sie bezieht und ihre partikularen normativen Bestimmungen hinsichtlich ihrer Richtigkeit reflektiert – und genau in dieser *hybris* kollabiert es in sich selbst. Es nimmt trotz allem einen normativen Standpunkt ein und versucht aus ihm tätig zu sein, zu denken, zu sprechen – es versucht jede partikulare normative Bestimmung zu widerlegen – obwohl dieser Standpunkt, wenn man ihn in seiner Unbestimmtheit und Immaterialität ernst nehmen würde, ein Standpunkt der absoluten Ruhe, der vollkommenen Leblosigkeit und indifferenten Farblosigkeit wäre. Diesen Standpunkt, der streng genommen überhaupt kein Standpunkt mehr ist, kann der Mensch als denkendes Lebewesen aber nicht einnehmen, ohne in sich zusammenzubrechen.

Liberaler Indifferentismus – Paradoxe Materialität der reflexiven Tätigkeit

Es gibt nun einen scheinbaren Ausweg aus der Inkonsistenz des genealogischen Indifferentismus. Das selbstbewusste Subjekt, das, wie dargestellt, davon überzeugt ist, dass letztlich keine partikulare Bestimmung des Menschen durch eine Norm gerechtfertigt ist, kann von der kontemplativen Haltung zu einer aktiven politischen Haltung wechseln, die versucht, die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen dergestalt zu verändern, dass sie die Verwirklichung seines Normskeptizismus verkörpert. Dies ist der liberale Indifferentismus. Er geht von der Kontemplation zur Tat über und versucht den Menschen von der ungerechtfertigten ›Herrschaft‹ durch eine vermeintliche normative Ordnung zu befreien – nicht nur in seinem Bewusstsein, sondern in Wirklichkeit. Alles, was in irgendeiner Weise den Irrglauben an ein normatives Prinzip verkörpert, jede gesellschaftliche Institution, die vermeintlich auf einem normativen Prinzip beruht und so seine Verwirklichung erzwingt, muss eliminiert werden. Selbst Rechte wie das Recht auf angemessene Ernährung oder das Recht auf körperliche Unversehrtheit sind dem liberalen Indifferentismus eine Schranke, die niedergerissen werden muss – ganz zu schweigen von besonders fundamentalen Rechten wie etwa dem Recht auf Schutz der Unantastbarkeit menschlicher Würde. Aber auch nicht-juridische gesellschaftliche Institutionen, die vermeintlich gültige partikulare Normen verfestigen und verwirklichen, sind etwas, was es zu überwinden und zu zerstören gilt – letztlich auch Sprache, insofern sie immer schon die

negative Freiheit, »die Freiheit der Leere« einzelner Menschen, verletzt und einschränkt. Hegel drückt dies so aus:

> »Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und […] zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird. Nur indem er etwas zerstört, hat dieser Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgendeinen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit […], aber will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgendeine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen herbei; die Besonderung und objektive Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewusstsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein.«[263]

Im Gegensatz zum kontemplativen genealogischen Indifferentismus besteht für den politischen liberalen Indifferentismus das Ziel nicht bloß darin, den Menschen vom Irrglauben an normative Ordnungen zu befreien, so dass er die Welt (wieder) richtig sieht. Es ist aber auch nicht das bloße Bestreben, das Tier im Menschen zu entfesseln, ein Bestreben der entfesselten Lust und Empfindsamkeit. Es ist vielmehr das Bestreben, die Unbestimmtheit der reflexiven Tätigkeit für den Menschen zu einer wirklichen Möglichkeit, zu einer Wirklichkeit, werden zu lassen. Es ist der Glaube daran, dass alle Menschen gleich sind, insofern sie die Möglichkeit haben, alles zu sein, was sie sein wollen. Keine partikulare Bestimmung, keine partikulare Tätigkeit eines Menschen kann ungerechtfertigt sein und keine Schranke, keine Einschränkung einer solchen Tätigkeit kann gerechtfertigt sein. Dies ist die Auffassung der menschlichen Freiheit als Freiheit von jeder Schranke: negative Freiheit.

Der liberale Indifferentismus insistiert dabei völlig zu Recht darauf, dass die Wirklichkeit des denkenden Lebewesens unbedingt ist, dass es keine Natur gibt, die ihm vorschreibt, was zu tun richtig ist. Jede partikulare Bestimmung, jede partikulare Tätigkeit des denkenden Lebewesens kann in Frage gestellt werden, selbst seine Lebendigkeit, seine Körperlichkeit, jedes spezifische Begehren. Das ist richtig. Jede gesellschaftliche Ordnung läuft Gefahr, vermittels normativer Prinzipien spezifische Bestimmungen zu naturalisieren, indem vom einzelnen Menschen, vom Individuum gefordert wird, die betreffenden Bestimmungen zu verwirklichen, so als wäre dies seine

263 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5, Z.

Natur. So werden oft Missverhältnisse naturalisiert, meist zum Vorteil einer Gruppe gegenüber einer anderen. Doch der Mensch kann von jeder Natur, von jeder partikularen materiellen Wirklichkeit zurücktreten und sie im Rahmen dessen, was möglich ist, im Rahmen ihres materiellen Potenzials umgestalten und umbestimmen. Die materielle Wirklichkeit des Menschen ist plastisch. Keine Bestimmung, die vorgefunden wird, darf naturalisiert werden, schon gar nicht, wenn sie eine Ungerechtigkeit darstellt oder zur Folge hat. Denn das wäre unmöglich Grundlage oder Ausdruck einer gerechtfertigten Tätigkeit. In dieser Hinsicht ist die liberale Ideologie, die liberale Politik der bislang adäquateste Versuch im Laufe der Geschichte, den Menschen als das zu verwirklichen, was er prinzipiell ist – als freies, autonomes Individuum. Es ist der Versuch, die Plastizität, die ›Unnatürlichkeit‹ des Menschen als eine gesellschaftliche Wirklichkeit umzusetzen, womit sich der Liberalismus von jeder bisher versuchten historischen Gestalt einer gesellschaftlichen Ordnung abhebt. Er beruht auf der Erkenntnis, dass es keine Ordnung geben kann, die dem Menschen vorgängig gegeben, ihm vorgegeben wäre.

Es ist dieser – wie es oft genannt wird – anti-essentialistische[264] Grundzug des liberalen Indifferentismus, der die liberale Ideologie, die liberale Politik zu etwas macht, hinter das der Mensch nie wieder zurückgehen darf. Der Mensch ist grundsätzlich unbeschränkt. Wenn es beispielsweise möglich wäre, dass der Mensch seine geschlechtliche Reproduktion in Reproduktionsmaschinen auslagert, und wenn es möglich wäre, durch Hormonpräparate bereits im Embryonalstadium jede Form von Geschlechterdifferenz auszulöschen, dann wäre es möglich, dass einzelne Individuen nicht länger durch die Geschlechterdifferenz bestimmt sein müssten. Der Mensch hat als solcher kein biologisches Geschlecht, *sex*, wie es auch genannt wird.[265] Der Mensch weist immer schon partikulare Geschlechtsmerkmale auf, die aus seiner reflexiven Tätigkeit resultieren, *gender*, wie es auch genannt wird.[266] Er kann sie selbst bestimmen; sie sind plastisch. Er kann sie sogar grundsätzlich negieren und in jedem Fall muss er die Geschlechterdifferenz und die Geschlechterverhältnisse stets auf ihre allgemeine Richtigkeit – auf ihre Rechtfertigung – hin befragen. Die körperliche Wirklichkeit des denkenden Lebewesens ist auf einer grundlegenden Ebene unbestimmt respektive durch

264 Vgl. etwa den Eintrag »Essentialismus« in *Metzler Lexikon Gender Studies und Geschlechterforschung* (herausgegeben von Renate Kroll).

265 Vgl. etwa die Einträge »Determinismus, biologischer«, »Gender/Geschlecht« und »Sex/Gender« in *Metzler Lexikon Gender Studies und Geschlechterforschung* (herausgegeben von Renate Kroll).

266 Vgl. etwa die Einträge »Gender/Geschlecht« und »Sex/Gender« in *Metzler Lexikon Gender Studies und Geschlechterforschung* (herausgegeben von Renate Kroll).

die reflexive Tätigkeit bestimmbar. Sie ist durch die normative Ordnung einer Sprache oder einer Gesellschaft bestimmt, wie oft gesagt wird.[267]

Doch der liberale Indifferentismus verkehrt sich in sich selbst, wenn seine destruktive Seite konsequent durchdacht und umgesetzt wird. Denn dann wird alles gleichgültig und Gleichgültigkeit ist – das wissen wir aufgrund des logischen Charakters der reflexiven Tätigkeit, die konstitutiv nach der Richtigkeit spezifischer partikularer Bestimmungen im Unterschied zu falschen Bestimmungen fragt – etwas, was dem Menschen in seinem explanatorisch primären Aspekt, das heißt im Ursprung des Bewusstseins seiner selbst, grundsätzlich fremd und zuwider ist. Der Mensch begreift sich als letzte Quelle des Kontrasts von richtig und falsch. Deswegen ist er über jede Natur, über jede partikulare Bestimmung seiner selbst erhaben. Gleichzeitig ist ihm aus demselben Grund aber auch jeder Versuch, Normativität als solche zu bezweifeln, jede Form von Normskeptizismus etwas, was widerlegt und überwunden werden muss. Die konsequente Umsetzung des liberalen Indifferentismus widerlegt sich selbst. Das kann unter spezifischen Umständen etwa dazu führen, dass eine allzu radikale und blind vollzogene Umsetzung desselben sich rächt und in ihr Gegenteil umschlägt. Denn der liberale Indifferentismus kann keine stabile Position sein, insofern auch er eine grundlegende Inkonsistenz darstellt.

Die Inkonsistenz, die den liberalen Indifferentismus im Kern charakterisiert, besteht in einer paradoxen Auffassung der Materialität des denkenden Lebewesens. Der liberale Indifferentismus begreift die materielle Wirklichkeit des selbstbewussten Subjekts, seines Körpers und seiner Umwelt, als etwas, das *ad libitum* bestimmt werden kann: Das einzelne selbstbewusste Subjekt soll sein können, was oder wer es sein will. Seine Materialität darf ihm keine Schranke sein. Um dies aber zu sein, müsste die materielle Wirklichkeit prinzipiell unbestimmt sein. Dazu müsste aber die gesamte materielle (insbesondere die gesamte gesellschaftliche) Wirklichkeit als solche aufgehoben werden, sofern sie der reflexiven Tätigkeit eines einzelnen Menschen immer eine Schranke ist. Da alles, was eine materielle Wirklichkeit ist, wie oben erläutert wurde, eine partikulare Bestimmung aufweist und aufweisen muss, muss der liberale Indifferentismus alles, was materiell und somit begrenzt ist, verkennen. Alles, was durch eine Natur oder durch normative Prinzipien eine gerechtfertigte Bestimmung aufzuweisen vorgibt, muss in diesem Anspruch ›widerlegt‹ werden. Es ist der Versuch, die universelle

[267] Vgl. etwa die Einträge »Geschlechterdifferenz«, »Geschlechterordnung« und »Konstruktivismus« in *Metzler Lexikon Gender Studies und Geschlechterforschung* (herausgegeben von Renate Kroll).

Unbestimmtheit einer Sphäre der Immaterialität im Diesseits zu verwirklichen. Doch der konsequent durchgeführte liberale Indifferentismus führt so dazu, dass die materielle Wirklichkeit zu einem Ort der Leblosigkeit, zu einem Ort des Verstummens wird, einem Ort lebensfeindlicher Fluidität oder – was in dieser Sphäre dasselbe ist – unendlicher Rigidität. Das sind die Attribute der Immaterialität und exakt diese versucht der liberale Indifferentismus in der materiellen Wirklichkeit zu realisieren. Das ist seine Inkonsistenz: der Anspruch, dass das denkende Lebewesen sich als Lebewesen aller Beschränktheit, aller Bestimmtheit und aller Endlichkeit entledigen soll. Ein selbstbewusstes Subjekt, das dieses inkonsistente Verständnis seiner selbst vertritt und durch seine praktische Tätigkeit zu verwirklichen sucht, muss deshalb in sich kollabieren. Sein reflexives Verhältnis zu sich selbst muss in sich zusammenbrechen, da es sich nicht länger als partikulares Lebewesen konstituieren und reproduzieren kann. Es ist der Versuch, sich selbst, seine materielle Wirklichkeit, zu annihilieren.

Da der erläuterte Normskeptizismus weder eine stabile Auffassung noch eine konsistente praktische Haltung darstellt, muss verstanden werden können, wie das selbstbewusste Subjekt durch seine reflexive Tätigkeit Quelle einer normativen Ordnung sein kann, die seine Tätigkeit bestimmt. Es drängt sich also die Frage auf, wie die reflexive Tätigkeit begriffen werden muss, so dass sich das in Teil III dargestellte Problem der Partikularität nicht ergibt, an dem der kantianische Konstitutivismus scheitert. Können wir die reflexive Tätigkeit also doch so erläutern, dass sie aus sich selbst heraus, aus ihrem universellen Bewusstsein der Richtigkeit, Quelle einer partikularen normativen Ordnung sein kann? Inwiefern also kann die reflexive Tätigkeit eine Tätigkeit der Selbst-Partikularisierung sein? Um weiter über die Möglichkeit von Autonomie, das heißt über die Selbst-Partikularisierung der reflexiven Tätigkeit nachzudenken, will ich mich in Teil IV nun mit einem hegelianischen Verständnis der reflexiven Tätigkeit auseinandersetzen. Denn ein solches Verständnis stellt keine atomistische Auffassung dar, sondern vielmehr eine *relationale Auffassung* von selbstbewusster Subjektivität. Wie gezeigt werden soll, kann durch eine solche Auffassung konsistent verstanden werden, wie Autonomie möglich ist. Wir verstehen die autonome Tätigkeit also letztlich durch eine relationale Auffassung von selbstbewusster Subjektivität.

IV. TEIL:

SOZIOHISTORISCHE GÜLTIGKEIT

10. Sozialität des selbstbewussten Subjekts

Die reflexive Tätigkeit, durch die sich das selbstbewusste Subjekt konstituiert, ist grundlegend das wechselseitige Verhältnis mehrerer selbstbewusster Subjekte zueinander. Selbstbewusstsein ist die wechselseitige autonome Tätigkeit eines selbstbewussten Subjekts im Verhältnis zu einem andern, zweiten selbstbewussten Subjekt. Dies ist der Grundgedanke einer hegelianischen Erläuterung der autonomen Tätigkeit. Eine Pluralität selbstbewusster Subjekte kann durch ihr Verhältnis zueinander bestimmen, welche partikulare normative Ordnung für sie gültig ist. Deswegen sind Normen, die dieser Tätigkeit entspringen und sie bestimmen, notwendig Prinzipien einer sozialen Wirklichkeit. Durch den Gedanken, dass die reflexive Tätigkeit konstitutiv eine soziale Tätigkeit ist, können wir also verstehen, inwiefern sie eine autonome Tätigkeit der Selbst-Partikularisierung sein kann. Dies soll Gegenstand des vierten und abschließenden Teils sein. Dabei wird es zentral darum gehen, darzustellen, wie die (zu Beginn von Teil II eingeführten) vier logischen Kernmerkmale der autonomen, das heißt geistigen Tätigkeit gemäß einer hegelianischen Erläuterung zu verstehen sind: i) Reflexivität beziehungsweise Selbstbewusstsein, ii) Allgemeinheit, iii) Partikularität und iv) Richtigkeit.

Um zu erläutern, inwiefern sich die reflexive Tätigkeit als eine soziale Wirklichkeit konstituiert, will ich in einem ersten Schritt (Kapitel 10.1) auf den dafür charakteristischen Begriff des interpersonalen Verhältnisses eingehen. Dabei soll deutlich werden, dass die Reflexivität des Bewusstseins notwendig einen relationalen Charakter besitzt. Denn nur durch den richtigen Begriff der konstitutiven Sozialität des selbstbewussten Subjekts lässt sich die Möglichkeit des Konflikts respektive des Widerspruchs verstehen, die – wie in Kapitel 9 gezeigt wurde – für die Anerkennung einer normativen Ordnung notwendig ist. Das Subjekt muss sich der Möglichkeit einer falschen Tätigkeit bewusst sein. Nur so ist die Frage der Richtigkeit einer partikularen Tätigkeit überhaupt möglich und nur so ist möglich, dass das selbstbewusste Subjekt diese Frage beantwortet, indem es eine partikulare normative Ordnung anerkennt. Es wird sich dabei gleichzeitig zeigen, dass sich die Anerkennung einer normativen Ordnung letztlich in Gestalt einer zweiten Natur verwirklicht. Das Subjekt einer autonomen Tätigkeit bestimmt sich gemäß einer spezifischen normativen Ordnung, indem es wiederholt mit einem oder mehreren anderen Subjekten interagiert. So verleiht es sich eine habituelle Bestimmung. So partikularisiert es sich selbst – im Verhältnis zum anderen, zweiten Subjekt.

Danach soll in einem zweiten Schritt (Kapitel 10.2) abschließend die Rolle des Konflikts näher betrachtet werden. Wir verstehen so ein weiteres grundlegendes Charakteristikum der selbstbewussten Tätigkeit: Sie ist notwendig Quelle einer spezifischen Form von Konflikt, den sie zugleich aber stets wieder versöhnt, aufhebt und auflöst. So kann sich die reflexive Tätigkeit selbst partikularisieren, ohne dass die für sie konstitutive Spannung von Partikularität und Universalität in sich zusammenfällt. Wir verstehen dadurch also endlich, wie die reflexive Tätigkeit autonom sein kann. Das selbstbewusste Subjekt, die Person, tritt als ein universelles normatives Bewusstsein seiner selbst in Gestalt einer individuellen materiellen Wirklichkeit auf. Es weiß, dass es der universelle und vollkommen unbestimmte Ursprung einer jeden partikularen normativen Ordnung sein kann. Es verkörpert die innere Spannung des Selbstbewusstseins. Dies ist jedoch nur möglich, wenn die autonome Tätigkeit durch eine genuine Form der Zeitlichkeit charakterisiert ist, weswegen eine normative Ordnung, die ihr entspringt, notwendig eine spezifische Art der Gültigkeit aufweisen muss: *Soziohistorische Gültigkeit.* Wir verstehen selbstbewusste Normativität, das heißt Autonomie, also letztlich nur durch den Begriff der soziohistorischen Gültigkeit einer normativen Ordnung. Mit diesem Gedanken soll die vorliegende Arbeit zu ihrem Ende kommen.

10.1 Die reflexive Tätigkeit als ein wechselseitiges interpersonales Verhältnis

Das formale, universelle Selbstbewusstsein muss in sich selbst eine Differenz etablieren, um tatsächlich als Quelle einer partikularen Bestimmung aufzutreten. Nur so kann es sich als eine partikulare materielle Wirklichkeit manifestieren. Der kantianische Konstitutivismus begreift dieses konstitutive Moment der Differenz nun, wie in Kapitel 4.2 erläutert wurde, im Sinne einer Differenz zweier partikularer Tätigkeiten, die beide von ein und demselben selbstbewussten Subjekt vollzogen werden. Das formale Selbstbewusstsein bringt *in sich* selbst notwendig eine Differenz zweier partikularer Tätigkeiten hervor, die es in Gestalt einer zweckmäßigen Veränderung, einer Selbstveränderung, miteinander verknüpft. Durch den hypothetischen Imperativ besitzt es den formalen Begriff einer partikularen Bestimmung seiner selbst im Sinne einer zeitlichen Differenz, die es in seiner Tätigkeit selbst hervorbringt. Korsgaard formuliert das folgendermaßen:

> »To act is to render a change in the world […]. [I]t is essential to the idea of action that the agent produces the change in the world by producing a change in himself. The reason all this matters is that it is another way of saying that action essentially involves self-determination.«[268]

Durch diesen formalen Begriff der Differenz ist das formale Selbstbewusstsein aus sich selbst heraus auf seine Materie bezogen. Denn um in sich eine Differenz zweier partikularer Tätigkeiten hervorzubringen, muss es notwendig eine materielle Wirklichkeit darstellen (Kapitel 5.1). Die betreffende Materie ist dabei seine Sinnlichkeit, sein Begehren (Kapitel 5.2). Durch diesen Bezug auf seine Materie sind ihm spezifische habituelle Bestimmungen seines Begehrungsvermögens gegeben, die es durch seine reflexive Tätigkeit modifizieren kann (Kapitel 6). Das selbstbewusste Subjekt verwirklicht sich gemäß dem kantianischen Konstitutivismus also als ein Subjekt des Begehrens, das sich als ein solches durch ein asymmetrisches Verhältnis auf sein Objekt, das heißt auf seine Umwelt, auf die Gesamtheit seiner äußeren Bedingungen bezieht. Es etabliert ein asymmetrisches Verhältnis der Differenz zu seinem Objekt, seiner Umwelt. So tritt es als eine Person, als eine partikulare Wirklichkeit auf.

Wie sich in Teil III gezeigt hat, ist die konstitutivistische Erläuterung aber inkonsistent: Aufgrund ihres Atomismus kann sie nicht erklären, wie die reflexive Tätigkeit eine Tätigkeit der Selbst-Partikularisierung sein kann (Kapitel 7 und 8). Durch die atomistische Konstitution des selbstbewussten Subjekts wird unverständlich, inwiefern das Bewusstsein seiner selbst als universelles Möglichkeitsspektrum aus sich selbst heraus eine partikulare habituelle Bestimmung verwirklichen kann, insofern es das betreffende normative Prinzip als allgemein gültig anerkennt (Kapitel 9). Eine hegelianische Erläuterung des Selbstbewusstseins weicht nun in diesem fundamentalen Punkt vom kantianischen Konstitutivismus ab: Sie versteht das konstitutive Moment der Differenz, wodurch die reflexive Tätigkeit Ursprung einer partikularen normativen Ordnung ist, als eine Differenz zweier selbstbewusster Subjekte. Die reflexive Tätigkeit bringt also in sich, in ihrer reinen Identität mit sich selbst, eine Differenz zweier selbstbewusster Subjekte hervor. So etabliert das selbstbewusste Subjekt ein symmetrisches Verhältnis der Identität zu seinem Objekt: Es verhält sich konstitutiv zu einem zweiten selbstbewussten Subjekt, das ihm äußerlich gegenübertritt. Nur so kann sich die reflexive Tätigkeit selbst partikularisieren; nur so kann sie Quelle einer für sie maßgebenden Norm sein.

268 Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 95 f.

Gemäß einer hegelianischen Auffassung partikularisiert sich die reflexive Tätigkeit, indem sie aus sich selbst heraus Quelle eines Verhältnisses zweier selbstbewusster Subjekte ist. Das formale Selbstbewusstsein erzeugt in sich die Differenz zweier reflexiver Tätigkeiten, die synchron von zwei verschiedenen Subjekten vollzogen werden, und nicht bloß die diachrone Differenz zweier partikularer Tätigkeiten, die von ein und demselben Subjekt vollzogen und von ihm als eine Selbstveränderung miteinander verknüpft werden. Das, von dem sich das selbstbewusste Subjekt als Person unterscheidet, ist somit nicht primär seine Umwelt, das heißt die Gesamtheit seiner äußeren Bedingungen der Verwirklichung. In erster Linie ist es vielmehr ein anderes selbstbewusstes Subjekt, eine zweite Person, seine innere Bedingung der Verwirklichung. Das selbstbewusste Subjekt hat sich so selbst zu seinem ›äußeren‹ Objekt. Um sich als eine partikulare Wirklichkeit zu konstituieren, muss sich die reflexive Tätigkeit also in das Verhältnis zweier selbstbewusster Subjekte ausdifferenzieren, die hinsichtlich ihrer Wirklichkeit wechselseitig voneinander abhängen. In ihrem Verhältnis zueinander können die Subjekte dann bestimmen, welche partikulare normative Ordnung Φ_x für sie gültig ist. Selbstbestimmung, das heißt die autonome Tätigkeit, ist also eine Tätigkeit, die konstitutiv von einer Pluralität von Subjekten in ihrem Verhältnis zueinander verwirklicht wird. Um das zu verstehen, muss zunächst das wechselseitige Verhältnis zweier selbstbewusster Subjekte charakterisiert werden. Dafür ist der Begriff des Eigentums zentral.

Eigentum als logischer Ort der Differenz zweier Subjekte und ihres wechselseitigen Verhältnisses

Die reflexive Tätigkeit, die sich einerseits als universelles Selbstbewusstsein konstituiert, indem sie von jeglicher Partikularität zurücktritt, muss andererseits Quelle einer Differenz sein. Denn nur so kann sie sich aus sich selbst heraus eine partikulare Bestimmung verleihen. Das heißt, nur so kann sie tatsächlich eine partikulare autonome Tätigkeit sein. Nur so kann sie Quelle der ersten Wirklichkeit einer partikularen normativen Ordnung sein. Wie oben durch die Auseinandersetzung mit dem kantianischen Konstitutivismus bereits deutlich wurde, muss sich die reflexive Tätigkeit dazu notwendig als eine materielle Wirklichkeit begreifen (Kapitel 5). Denn Materie ist generell der logische Ort der Differenz. Die reflexive Tätigkeit tut dies, indem sie sich selbst in eine Vielheit von Akten des Begehrens gliedert; sie bringt in sich die Differenz (und so gleichzeitig die spezifische Einheit) verschiedener Akte des Begehrens hervor. Das selbstbewusste Subjekt konstituiert sich folglich als

ein Subjekt des Begehrens. So tritt es als eine individuierte materielle Wirklichkeit, als eine Person auf.

Gemäß einer hegelianischen Erläuterung des Selbstbewusstseins ist die Differenz, durch die die reflexive Tätigkeit als eine partikulare materielle Wirklichkeit auftritt, nun unmittelbar Quelle ihrer Sozialität. *Die Materialität des selbstbewussten Subjekts ist also identisch mit seiner Sozialität.* Der zentrale Begriff, der dies erläutert, ist der Begriff des Eigentums: Die reflexive Tätigkeit partikularisiert sich, indem sie sich auf ihr Eigentum bezieht, wodurch sie sich notwendig als ein wechselseitiges interpersonales Verhältnis konstituiert.[269] Denn Eigentum ist nur möglich, wenn es eine Pluralität selbstbewusster Subjekte gibt, die sich alle gleichermaßen auf die materielle Wirklichkeit beziehen und sich in ihr verwirklichen. Der Begriff des Eigentums verknüpft die Wirklichkeit zweier selbstbewusster Subjekte des Begehrens, insofern er die materielle Wirklichkeit als Verhältnis zweier Subjekte einer reflexiven Tätigkeit vorstellt. Die reflexive Tätigkeit konstituiert sich folglich als das wechselseitige Verhältnis zweier selbstbewusster Subjekte des Begehrens, indem sie sich in Form von Eigentum eine partikulare Wirklichkeit verleiht. Dies will ich nun erläutern und anschließend zeigen, wie die reflexive Tätigkeit gemäß einem hegelianischen Verständnis tatsächlich als Quelle einer partikularen normativen Ordnung begriffen werden kann.

[269] Es mag hier eingewandt werden, dass der Begriff des Eigentums für Hegel ein bloß abstrakter Begriff ist, der nur im Zusammenhang mit etlichen anderen Begriffen die Selbstbestimmung des selbstbewussten Subjekts erklären kann. Dabei sind vor allem Begriffe wie »Sittlichkeit«, »Staat«, »bürgerliche Gesellschaft«, »Geschichte« – und auch »Familie«, »Bildung«, »zweite Natur« und etliche mehr grundlegend. Das ist richtig. Es scheint deswegen so, als könne »Eigentum« nicht der zentrale Begriff sein, um die Selbst-Partikularisierung der reflexiven Tätigkeit zu erläutern. Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* stellt eine komplexe Dialektik dar, durch die eine Reihe verschiedener Begriffe als notwendig ausgewiesen wird, um Selbstbestimmung zu verstehen oder – in Hegels Worten – um zu verstehen, inwiefern »das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist« (§ 4). Eigentum ist dabei der erste Begriff, den er einführt und mit dem seine Dialektik anhebt. Ich verstehe das so, dass wir mit einem Begriff beginnen – und für Hegel bezeichnet der Begriff des Eigentums die erste und abstrakte Gestalt, in der die Wirklichkeit der Freiheit gedacht werden muss. Dann entwickelt sich aus diesem Begriff, wie aus einem Keim, ein ganzes, systematisch geordnetes Geflecht von Begriffen, die jedoch bloß seinen konkreteren Inhalt, das heißt das Verständnis der Bedingungen seiner Verwirklichung darstellen. Aus dem Begriff des Eigentums ergeben sich also alle notwendigen Begriffe, um zu verstehen, wie der Begriff der Freiheit, die autonome Tätigkeit, als eine partikulare Wirklichkeit gedacht werden kann. Deshalb spreche ich hier davon, dass dies der ›zentrale‹ Begriff ist, um die Selbst-Partikularisierung der reflexiven Tätigkeit zu verstehen – vgl. auch Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 385 Z.

Die reflexive Tätigkeit einer Person bezieht sich konstitutiv auf ihr Eigentum. Denn dadurch manifestiert sie sich überhaupt erst als eine materielle Wirklichkeit. Nur so kann sie sich als Quelle der ersten Wirklichkeit eines Vermögens Φ_x begreifen. Eigentum ist der Ort, in dem die partikularen Bestimmungen, die sich das selbstbewusste Subjekt verleiht, als Wirklichkeit in Erscheinung treten können. Es ist seine Materie, der Ort seiner partikularen Verwirklichung als Person. Die Person besitzt also in ihrem Eigentum ihr »Dasein«, wie es Hegel bezeichnet.[270] Sie verwirklicht sich in Gestalt ihres Eigentums. Dabei ist wesentlich, dass sowohl der lebendige Körper als auch eine davon unterschiedene, äußere Sache als ihr Eigentum fungieren können: alles, was Teil der materiellen Wirklichkeit ist. Alles, was die Person durch ihre reflexive Tätigkeit bestimmen kann, ist der Möglichkeit nach ihr Eigentum. In seiner abstraktesten Gestalt umfasst der Begriff des Eigentums der Möglichkeit nach die Totalität des Seins: alles, was der Fall ist. In seinem Ursprung ist der Begriff des Eigentums also universell, das heißt genau so allgemein wie der Begriff des Seins. Alles, was ist, kann *mein* sein. Der Begriff des Eigentums macht also zwischen Subjekt und Objekt keinen Unterschied: Beide sind Eigentum, insofern das selbstbewusste Subjekt sie durch seine reflexive Tätigkeit bestimmt. Eigentum ist alles, worin das selbstbewusste Subjekt als eine partikulare Wirklichkeit in Erscheinung tritt – alles, was es aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit bestimmt.

Die Person verwirklicht sich in ihrem Eigentum. Sie kann also ihr Dasein auch in einer ihr äußeren Sache besitzen, sofern diese ihr Eigentum ist – zum Beispiel in einem Apfel, der vor ihr auf dem Tisch liegt, sofern sie aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit bestimmt, was mit ihm geschieht. Verletzt eine Person das äußere Eigentum einer anderen Person – zum Beispiel, indem sie in ihre Wohnung einbricht und dort Gegenstände zerstört – so verletzt sie das Dasein dieser Person genauso, als würde sie ihren lebendigen Körper verletzen.[271] Der lebendige Körper unterscheidet sich bloß dadurch vom Eigentum an einer äußeren Sache, dass der lebendige Körper die logisch primäre Form des Eigentums ist. Denn nur insofern sich die Person primär in ihrem Körper als ein Subjekt des Begehrens verwirklicht, kann sie zu einer äußeren Sache in ein Verhältnis des Eigentums

[270] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 490.

[271] In einer spezifischen Hinsicht existiert hier natürlich auch ein Unterschied zwischen der Verletzung des lebendigen Körpers und der Verletzung des Eigentums an einer äußeren Sache. Siehe hierzu auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 48. Doch insofern die Person abstrakt betrachtet ihr Dasein gleichermaßen in ihrem lebendigen Körper und in ihrem äußeren Eigentum besitzt, kann hier auch von diesem Unterschied abgesehen werden.

treten.[272] Zuerst muss sich das selbstbewusste Subjekt in seinem Körper verwirklichen, bevor es sich in einer ihr äußeren Sache verwirklichen kann.[273] Doch prinzipiell besitzt die Person ihr Dasein gleichermaßen in ihrem lebendigen Körper wie in einer äußeren Sache. Die Begriffe »Eigentum« und »Begehren« verhalten sich also senkrecht zueinander. »Begehren« beschreibt das asymmetrische Verhältnis von lebendigem Körper und Umwelt als ein sinnliches Verhältnis, während »Eigentum« die materielle Wirklichkeit danach differenziert, ob das selbstbewusste Subjekt sie bestimmt – sich und sein Begehren also in ihr verwirklicht – oder nicht. Das heißt nun aber nicht, dass Begehren gemäß einer hegelianischen Auffassung nicht weiterhin konstitutiv dafür wäre, dass das selbstbewusste Subjekt als eine partikulare Wirklichkeit auftritt. *Sich in Gestalt von Eigentum zu verwirklichen, ist eine Weise des Begehrens.* Es ist ein sinnliches, zweckmäßiges Verhältnis zu einem anderen selbstbewussten Subjekt, das sich ebenfalls in Gestalt von Eigentum verwirklicht. Es ist ein asymmetrisches Verhältnis zu etwas, mit dem das selbstbewusste Subjekt identisch ist, womit es zugleich ein symmetrisches Verhältnis zu etwas ist, von dem sich das Subjekt unterscheidet. Das soll in der Folge weiter erläutert werden.

Das Verhältnis von lebendigem Körper und Umwelt wird nach wie vor durch Begehren und Sinnlichkeit konstituiert, denn das selbstbewusste Subjekt verwirklicht sich auch gemäß einer hegelianischen Auffassung als Lebewesen.[274] Nur so kann es ein Subjekt partikularer Tätigkeiten des Bewusstseins darstellen, von denen es reflexiv zurücktreten kann. Die reflexive Tätigkeit besitzt also nach wie vor eine sinnliche Seite: Das selbstbewusste Subjekt wird als lebendiger Körper nach wie vor von seinem Objekt, von seiner Umwelt, affiziert und kann diese durch sein Begehren bestimmen und verändern. Doch der Begriff des Eigentums bringt die konstitutive Sozialität des selbstbewussten Subjekts zum Ausdruck. Dadurch, dass das selbstbewusste Subjekt sich in Gestalt seines Eigentums verwirklicht und also Person ist, ist es immer schon notwendig auf andere Personen bezogen. Denn der Begriff des Eigentums ist nur durch den Kontrast von »mein« und »dein«

[272] Vgl. hierzu etwa Nuzzo, »Freedom in the Body. The Body as Subject of Rights and Object of Property in Hegel's ›Abstract Right‹«.

[273] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 47: »Als Person bin Ich selbst *unmittelbar Einzelner;* dies heißt in seiner weiteren Bestimmung zunächst: Ich bin *lebendig* in diesem *organischen Körper*, welcher mein dem Inhalte nach *allgemeines* ungeteiltes äußeres Dasein, die reale Möglichkeit alles weiter bestimmten Daseins ist. Aber als Person habe ich zugleich *mein Leben und Körper*, wie andere Sachen, nur, *insofern es mein Wille ist.*«

[274] Vgl. etwa Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 47.

verständlich.[275] Es ist der Begriff einer materiellen Wirklichkeit, die grundlegend durch eine Vielheit von Personen konstituiert wird. Er beschreibt das Verhältnis zweier selbstbewusster Subjekte des Begehrens. Das Bewusstsein, durch das sich die Person in Gestalt ihres Eigentums verwirklicht, verknüpft also immer schon zwei verschiedene Bezugnahmen auf diese Wirklichkeit miteinander: eine erstpersonale und eine zweitpersonale Bezugnahme.[276] Es konstituiert sich über den Kontrast zweier Weisen, wie sich das selbstbewusste Subjekt der materiellen Wirklichkeit bewusst sein kann: deine und meine materielle Wirklichkeit. Die gesamte materielle Wirklichkeit erscheint der Person deswegen primär als etwas, das *zugleich* Ort der Verwirklichung einer zweiten Person ist. Damit begreift sie die materielle Wirklichkeit als den Ort, in dem sich immer schon zwei oder mehr selbstbewusste Subjekte begegnen. Du und ich, wir begegnen uns so also als partikulare Subjekte in der materiellen Wirklichkeit und nicht in der noumenalen Welt, wie der kantianische Konstitutivismus es darstellt (Kapitel 9.3). Die Frage, wie ich die materielle Wirklichkeit bestimmen soll, was ich also tun soll, betrifft deswegen konstitutiv mindestens zwei selbstbewusste Subjekte des Begehrens: dich und mich. Nur in unserem wechselseitigen Verhältnis kann sie gestellt und beantwortet werden.

Die reflexive Tätigkeit verwirklicht sich in Gestalt von Eigentum.[277] Eigentum ist ihre Materie: der Ort ihrer partikularen Verwirklichung. Das Eigentum einer Person ist der materielle Ausdruck ihrer reflexiven Tätigkeit. Hegel bezeichnet es deshalb auch als die »äußere Sphäre ihrer Freiheit«.[278] Die refle-

[275] Dass Eigentum grundlegend das Verhältnis zweier Personen darstellt und nicht bloß die monadische Beziehung einer Person zu einer Sache, kommt bereits in Kants Begriff des Eigentums zum Ausdruck, der von Fichte und Hegel aufgegriffen und weiterentwickelt wird. Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, §§ 1–7 (S. 353–365). Aufgrund der genuinen Relationalität, die durch den Begriff des Eigentums erfasst wird, unterscheidet sich das hier entwickelte, hegelianische Verständnis von Eigentum grundlegend von einer lockeanischen Auffassung desselben. Vgl. hierzu auch Ripstein, *Force and Freedom*, S. 22: »If recent political philosophers have considered property at all, they have tended to follow John Locke in assuming that the starting point for understanding property is an explanation of how acquisition of property differentiates the owner from all others in relation to a thing. Kant sees that this strategy cannot work. He rejects it as the ›guardian spirit‹ theory of property, noting that property is a relation between persons, not a relation between a person and a thing. Kant's theory of property explains the nature of this relationship […].«

[276] Für einen Überblick zum Begriff der zweitpersonalen Bezugnahme vgl. etwa, Conant/Rödl, *The Second Person* (*Philosophical Topics* 42 (1)).

[277] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 41–53 oder auch Rödl, »Law as the Reality of the Free Will«.

[278] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* § 41.

xive Tätigkeit äußert sich in ihrem Eigentum. Sie tritt sowohl in ihrem lebendigen Körper als auch in ihrem Eigentum an einer äußeren Sache als eine Wirklichkeit auf, in der und durch die sie sich zugleich auf eine zweite Person bezieht.[279] Deswegen kann ihr Subjekt, die Person, keinen atomistisch-monadischen Charakter besitzen. Das bedeutet, das selbstbewusste Subjekt konstituiert sich nicht durch ein Bewusstsein seiner selbst, wonach es primär als ein einzelnes Subjekt auftritt, das in einem rein asymmetrischen Verhältnis der Sinnlichkeit zu seinem Objekt steht und erst nachträglich ein Verhältnis zu einem zweiten Subjekt etabliert. Die reflexive Tätigkeit, durch die das selbstbewusste Subjekt sich als eine partikulare Wirklichkeit, als eine Person, konstituiert, betrifft gemäß einer hegelianischen Erläuterung immer schon notwendig eine Vielheit von Subjekten. Denn die Person begreift ihre materielle Wirklichkeit, insofern sie sie als Eigentum begreift, immer schon als Ort, in dem zwei Subjekte einer reflexiven Tätigkeit aufeinandertreffen. Es ist also das Bewusstsein einer Vielheit von Subjekten, die alle gleichermaßen aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit tätig sind und dadurch die materielle Wirklichkeit bestimmen. Die reflexive Tätigkeit konstituiert sich so als das Bewusstsein eines Verhältnisses, das eine Vielheit von Subjekten ebensolch einer Tätigkeit miteinander verknüpft. Sie ist damit ein Prinzip der Selbstvervielfältigung. Sie weiß, dass sie nur als eine partikulare Wirklichkeit auftreten kann, wenn gleichzeitig auch andere Subjekte sich als Subjekte einer reflexiven Tätigkeit verwirklichen. Sie begreift das wechselseitige Verhältnis einer Vielheit von selbstbewussten Subjekten damit als etwas, was immer schon wirklich ist. Sie begreift sich als unmittelbare Quelle dieses Verhältnisses. Genau hierin unterscheidet sich eine hegelianische Auffassung von jeglichem Atomismus, folglich auch vom kantianischen Konstitutivismus (Kapitel 9).

Hegel bezeichnet das konstitutive Moment der Selbstvervielfältigung als die »Repulsion meiner von mir selbst« und formuliert den entsprechenden Gedanken folgendermaßen:

> »In dem Eigentum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen. Aber die Sache ist eine abstrakt äußerliche und Ich darin abstrakt äußerlich. Die konkrete Rückkehr meiner in mich in der Äußerlichkeit ist, daß Ich, die *unendliche* Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir selbst bin und in dem *Sein anderer Personen*, meiner Beziehung auf sie und dem Anerkanntsein von ihnen, das gegenseitig ist, das Dasein meiner Persönlichkeit habe.«[280]

[279] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* § 48 f.
[280] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 490.

> »Die Sache ist die *Mitte*, durch welche die Extreme, die in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbstständiger Personen sich zusammenschließen. Mein Wille hat für sie sein *bestimmtes erkennbares Dasein* in der Sache […].«[281]

Als Eigentum ist die materielle Wirklichkeit, die »Sache«, damit der Ort, in dem meine reflexive Tätigkeit, mein Wille, sein »Dasein« hat, und zugleich Ort des Verhältnisses zu einer anderen Person, zum Dasein eines zweiten Willens. Sie ist unsere Mitte; sie schließt uns zusammen. Beide Personen haben ihr je eigenes Dasein in einer bestimmten Sache nur im gleichzeitigen »*Sein anderer Personen*, [ihrer] Beziehung auf sie und dem Anerkanntsein von ihnen, das gegenseitig ist […]«. Das Dasein der Person ist also notwendig relational. Es verknüpft das Sein zweier oder mehrerer Personen. Das selbstbewusste Subjekt *ist* Person und interpersonale Relation in einem. Es konstituiert sich als ein Dasein zweier Personen in ihrem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Beide hängen also hinsichtlich ihrer Wirklichkeit voneinander ab und davon, dass sie in einer äußerlichen, das heißt sinnlichen Beziehung zueinander stehen. Um wirklich ein Dasein zu haben, müssen sie sich wechselseitig wahrnehmen und erkennen können. Deswegen ist es notwendig, dass die betreffenden Personen füreinander je »ein *bestimmtes erkennbares Dasein* in der Sache« besitzen.

Die reflexive Tätigkeit ist durch die eben erläuterte Relationalität etwas, das sich notwendig als die Verwendung eines Zeichens begreift und verwirklicht (siehe auch Kapitel 9.1). Es ist das Bewusstsein, dass sich zwei Subjekte zugleich auf eine sinnlich wahrnehmbare Sache, das heißt auf die partikulare materielle Wirklichkeit, beziehen, sie beidseitig aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit bestimmen und »in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbstständiger Personen sich zusammenschließen«.[282] Es ist – wie Matthias Haase es in »Am I You?« mit Bezug auf Thomas Reid beschreibt – eine »social operation of mind«:

> »This is how Reid defines what he calls a ›social operation of mind‹: it is an act of mind that requires for its reality the participation of another thinker and is, therefore, an act of mind that is necessarily expressed in material signs.«[283]

> »[T]hey [›social operations of mind‹] require, *as acts of mind*, the ›intercourse with some other intelligent being who bears a part in them‹. […] [W]hen one performs an act of this kind, the fact in the world, the representing act of mind

[281] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 491.
[282] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 490.
[283] Haase, »Am I You?«, S. 361.

> and its material expression are *one reality.* As Reid points out, this entails that the relevant act of mind depends for its very existence on the other's uptake: it ›cannot exist [...] without being known to the other‹.[284]

Die Verwirklichung der Person in Gestalt ihres Eigentums ist also eine soziale Wirklichkeit, die Wirklichkeit zweier reflexiver Tätigkeiten im wechselseitigen Verhältnis zueinander. Das, was das selbstbewusste Subjekt tut, seine reflexive Tätigkeit – sein praktisches Selbstbewusstsein, sein Wille –, muss deswegen, wie gerade dargestellt wurde, als die Verwendung eines Zeichens verstanden werden. Damit besitzt sie notwendig zwei Seiten: eine aktive (oder produktive) und eine passive (oder rezeptive) Seite. Mein Wille äußert sich darin, wie ich mein Eigentum bestimme. Er wird darin wirklich: Die partikulare Bestimmung meines Eigentums ist Ausdruck meines Willens, seine äußere Verwirklichung. Wie ich die materielle Wirklichkeit, eine Sache, bestimme, ist die aktive, produktive Seite meiner reflexiven Tätigkeit. Sie drückt aus, was ich für richtig halte. Ich ergreife den Apfel, der auf dem Tisch vor mir liegt, und will ihn essen. Du kannst dies erkennen: In der Bestimmung meines Eigentums kannst du meine reflexive Tätigkeit erkennen. Du kannst erkennen, was ich für richtig halte. Dem bin ich mir notwendig bewusst. Denn da meine reflexive Tätigkeit nicht nur Quelle meiner partikularen Tätigkeit, sondern zugleich Quelle des interpersonalen Verhältnisses deiner und meiner reflexiven Tätigkeit ist, weiß ich, dass du dich ebenfalls reflexiv darauf beziehst, was ich tue, das heißt, wie ich die materielle Wirklichkeit bestimme. Ich weiß, dass du dich durch deine reflexive Tätigkeit aktiv zu dem verhältst, was ich tue. Das heißt, dass du aufgrund dessen, was du für richtig hältst, darauf reagierst. Deswegen weiß ich, dass das, was du tust, wie du dich zu mir verhältst, Ausdruck deines Willens ist. Das heißt, die Weise, wie die materielle Wirklichkeit mich sinnlich affiziert, begreife ich gleichzeitig als Ausdruck deiner reflexiven Tätigkeit. Das ist die passive, rezeptive Seite meiner reflexiven Tätigkeit. Die aktive Seite deiner Tätigkeit ist die passive Seite meiner Tätigkeit und umgekehrt. Wir wissen, dass wir uns aktiv, produktiv zueinander verhalten und uns damit zugleich wechselseitig affizieren, uns also ebenfalls passiv zueinander verhalten. Unsere reflexive Tätigkeit ist *eine* einheitliche Tätigkeit, die sich in das Verhältnis zweier verschiedener Tätigkeiten gliedert, die beide je durch die Momente der Aktivität und Passivität charakterisiert sind.

Die materielle Wirklichkeit als solche erscheint dem selbstbewussten Subjekt somit primär als die Verwirklichung der reflexiven Tätigkeit. Das

[284] Haase, »Am I You?«, S. 368.

selbstbewusste Subjekt begreift das Sein, das heißt den Grund der materiellen Wirklichkeit als solchen, also primär als Wille; es begreift die materielle Wirklichkeit als solche als Ausdruck eines universellen Bewusstseins der Richtigkeit.[285] Es versteht die materielle Wirklichkeit damit immer schon als die öffentliche Wirklichkeit eines Zeichens, als eine gesellschaftliche Wirklichkeit.[286] (Die materielle Wirklichkeit als Natur zu begreifen, die unabhängig von unserem praktischen Selbstbewusstsein ist, ist damit eine Abstraktion. Es ist nicht der primäre Wirklichkeitsbezug des selbstbewussten Subjekts.[287]) Durch diesen Begriff der materiellen Wirklichkeit als Ausdruck und Wirklichkeit eines praktischen Selbstbewusstseins treten wir uns äußerlich gegenüber, beziehen uns also durch ein Verhältnis der Differenz sinnlich aufeinander, wenngleich wir beide zusammen Quelle unserer reflexiven Tätigkeit, unseres reflexiven Verhältnisses der Identität sind, also gewissermaßen ein und dieselbe Tätigkeit vollziehen – bloß von zwei verschiedenen und somit partikularen Standpunkten aus.[288]

Nachdem anhand des Begriffs des Eigentums erläutert wurde, inwiefern sich die reflexive Tätigkeit notwendig in ein Verhältnis zweier selbstbewusster Subjekte gliedert, soll nun dargestellt werden, wie einer hegelianischen Erläuterung der reflexiven Tätigkeit zufolge die logische Struktur einer partikularen Tätigkeit begriffen werden muss, sodass durch sie die Frage nach ihrer allgemeinen Richtigkeit beantwortet werden kann. Dadurch wird deutlich, wie sowohl die Momente der Partikularität und der Universalität als auch der modale Charakter der reflexiven Tätigkeit zu verstehen sind.

[285] Vgl. zum Gedanken einer Metaphysik, deren primärer Begriff der Wille ist, etwa Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 53–50: »Das Sein des Seienden erscheint für die neuzeitliche Metaphysik als Wille.« (S. 55)

[286] Vgl. etwa Korsgaard, *The Sources of Normativity*, S. 139 ff.: »The space of linguistic consciousness is essentially public, like a town square.« (S. 139) »The space of linguistic consciousness – the space in which meanings and reasons exist – is a space that we occupy together.« (S. 145)

[287] Vgl. hierzu etwa Korsgaard, *Self-Constitution*, S. 114: »Some philosophers seem to suppose that we start from some crude but still purely theoretical conception of the world, and work out the practical significances of things, using intelligence and reason. This is backwards: the truth is that detachment of perception from practical significance, the detachment that makes the scientific conception of the world possible, is an extraordinarily conceptual achievement […]. It is an achievement made possible, and also necessary, not by intelligence but by the interaction of intelligence with another power, namely reason, the thing that makes us us.«

[288] Vgl. hierzu auch Rödl, »Intentional Transaction«.

Partikularität, Universalität und modaler Charakter der reflexiven Tätigkeit

Dadurch, dass sich die reflexive Tätigkeit konstitutiv auf ihr Eigentum bezieht und sich somit notwendig in einem interpersonalen Verhältnis verwirklicht, besitzt sie folgende logische Struktur. Es ist *eine* universelle Tätigkeit, die sich in *zwei* komplementäre partikulare Tätigkeiten gliedert. Die beiden partikularen Tätigkeiten sind konstitutive Pole ein und derselben universellen Tätigkeit. Deswegen ist das, was das eine Subjekt tut, überhaupt erst wirklich durch das, was das andere tut. Sie müssen die betreffende universelle Tätigkeit gemeinsam etablieren, indem sie je die entsprechende partikulare Tätigkeit vollziehen. Sie sind sich wechselseitig Bedingung der Wirklichkeit. Ihr Verhältnis ist jedoch nicht zu vergleichen mit dem Verhältnis einer Vielheit verschiedener Organe, die zusammen die Lebenstätigkeit eines Organismus hervorbringen, indem sie je etwas Unterschiedliches tun. Beide Subjekte tun dasselbe, jedoch nur insofern auch das andere tut, was das eine tut. *Beide vollziehen je die betreffende universelle Tätigkeit (in Gestalt einer partikularen Tätigkeit).* Folglich gibt es hier gewissermaßen keinen Unterschied zwischen Teil und Ganzem, wenngleich das Ganze nur wirklich ist, insofern es sich in eine Pluralität von Teilen und deren wechselseitiges Verhältnis gliedert. Beide Subjekte tun ein und dasselbe, indem sie je etwas anderes tun. Ihr Verhältnis ist analog zu zwei Spiegeln, die sich gegenseitig reflektieren. Das, was sie zusammen *in toto* tun, ist: sich reflektieren. Sie tun dies jedoch nur, indem sie sich selbst wechselseitig im je anderen reflektieren. Das, was sie je als Einzelne, also *partiell*, tun, ist dasselbe: sich reflektieren. Identität und Differenz sind hier deswegen schwer auseinanderzuhalten, genauso wie die Momente der Aktivität und Passivität.[289] Es soll nun detailliert ausgeführt werden, wie die betreffenden zwei Subjekte in ihrem Verhältnis zueinander die Frage nach der Richtigkeit dessen, was sie tun, einerseits stellen und wie sie sie andererseits zugleich beantworten können.

Hegel stellt die grundlegende Struktur der reflexiven Tätigkeit folgendermaßen dar:

[289] Vgl. auch Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 178 (S. 127 f.): »Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewußtsein realisierenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daß die Momente derselben teils genau auseinandergehalten, teils in dieser Unterscheidung auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müßen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewußtseins, unendlich, oder unmittelbar das Gegenteil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu sein.«

> »Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden, als das Tun des Einen; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl sein Tun als das Tun des Andern zu sein; denn das andere ist ebenso selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. […] Jedes sieht das andre dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das andere fordert; und tut darum, was es tut, auch nur insofern, als das andre dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann. Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl *gegen sich* als *gegen das Andere*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl *das Tun des Einen* als *des Anderen* ist.«[290]

Selbstbewusstsein kann deswegen unmöglich eine atomistisch-monadische Struktur besitzen. Das reflexive Bewusstsein ist *unsere* Tätigkeit, die sich in *deine* Tätigkeit und *meine* Tätigkeit, in das Verhältnis unserer Tätigkeit(en) gliedert. [291] Es ist »ungetrennt ebensowohl *das Tun des Einen* als *des Anderen*«. Selbstbewusstsein ist das reflexive Bewusstsein seiner selbst im Verhältnis zu einem anderen Selbstbewusstsein: Ich bin mir meiner selbst bewusst, indem ich mir dessen bewusst bin, dass du dir deiner selbst bewusst bist – ich erkenne mich dadurch, dass ich dich als ein selbstbewusstes Subjekt erkenne – und umgekehrt. Die reflexive Tätigkeit ist unser Verhältnis. Sie geht über uns als zwei Pole desselben hinaus. Gleichzeitig ist es »ein Tun ebensowohl *gegen sich* als *gegen das Andere*«. Es ist das Verhältnis unserer wechselseitigen Anerkennung als verschieden. Damit unterscheiden wir uns zugleich als je partikulare Pole dieses Verhältnisses. So bestimmen wir uns durch unsere Tätigkeit *gegenseitig* je gemäß einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit.

Hegel charakterisiert die logische Doppelnatur der reflexiven Tätigkeit folgendermaßen: »In dem Zustande dieser allgemeinen Freiheit bin ich, indem ich in *mich* reflektiert bin, unmittelbar in den *anderen* reflektiert, und umgekehrt beziehe ich mich, indem ich mich auf den *anderen* beziehe, unmittelbar auf *mich selber*.«[292] Damit ist das selbstbewusste Subjekt Relatum und Rela-

290 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 182 (S. 128 f.).

291 Vgl. hierzu auch Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, S. 47 f.: »Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtermaßen ein *Wechselbegriff*, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das *gleiche* Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes *vollendet*, gesetzt wird. Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eigenen Geständnis, und dem Geständnis des anderen nach, *mein und sein*; *sein und mein*; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtsein vereinigt werden in Eins.«

292 Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, §§ 436, Z.

tion – Person und interpersonales Verhältnis – zugleich: Ich bin ich, nicht du – du bist du, nicht ich – dennoch bin ich auch du und du bist auch ich.[293] Denn wir konstituieren uns wechselseitig als je distinkte Subjekte nur durch das Bewusstsein unseres Verhältnisses der Identität. Wir konstituieren uns *gegenseitig* als die materielle Wirklichkeit eines selbstbewussten Subjekts. Ich bin mir nur dadurch meiner selbst bewusst, dass du dir meiner selbst bewusst bist, und du bist dir nur deiner selbst bewusst, dass ich mir deiner selbst bewusst bin. Wir sind zwar verschieden, je distinkte Relata unseres Verhältnisses zueinander. Dennoch sind wir eins, insofern wir zusammen durch das wechselseitige Bewusstsein voneinander Grund unserer materiellen Wirklichkeit sind, womit wir zugleich wechselseitig über unsere Partikularität hinausgehen. In diesem Sinne ist die reflexive Tätigkeit also ein Prinzip der Identität und der Differenz zugleich. Das universelle Selbstbewusstsein ist so ein Prinzip der Materialität – das heißt ein Prinzip seiner Partikularität – indem es das Prinzip seiner Sozialität ist.

Sebastian Rödl stellt dieses Verhältnis von erster und zweiter Person in »Intentional Transaction« als »universal one-another predication« dar:

> »Universal one-another predication, by contrast, is the idea of myself as distinct from others. Therefore it is a consciousness of those who are, in this consciousness, one toward the other, as material. The material reality of self-consciousness is, not self-thought in general; it is one-another-thought: […] man's material being is an act of recognition by which any man is joined to any man. […] There is no you, there is no I, nowhere. But here we are, you and I, You-I, I-You.«[294]

Die materielle Wirklichkeit des selbstbewussten Subjekts konstituiert sich also durch ein universelles Bewusstsein davon, dass wir, du und ich, *einander* als selbstbewusste Subjekte anerkennen – wir erkennen uns wechselseitig als selbstbewusste Subjekte und bringen uns so wechselseitig überhaupt erst als solche hervor. Durch dieses universelle relationale Bewusstsein kann sich das selbstbewusste Subjekt nun als letzte Quelle einer habituellen normativen Bestimmung Φ_x seiner selbst begreifen. Es kann Quelle der Wirklichkeit einer normativen Ordnung sein, durch die es sich selbst bestimmt. Das heißt, es kann als Subjekt einer autonomen Tätigkeit auftreten.

[293] Eine andere Formulierung desselben Gedankens lautet etwa folgendermaßen: »Wir haben daher hier die gewaltige Diremtion des Geistes in verschiedene Selbste, die an und für sich und füreinander vollkommen frei, selbstständig, absolut spröde, widerstandleistend – und doch zugleich miteinander identisch, somit nicht selbstständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengeflossen sind.« (Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, § 436 Z)

[294] Rödl, »Intentional Transaction«, S. 314. Vgl. weiterhin Rödl, »Love and Justice«.

Das selbstbewusste Subjekt stellt durch sein reflexives Bewusstsein jede partikulare Bestimmung φ seines Bewusstseins in Frage und verlangt nach einer Rechtfertigung derselben. Es verfolgt den normativen Anspruch, sich selbst aus einem universellen Bewusstsein der Richtigkeit zu bestimmen – aus einem Bewusstsein davon, was es *überhaupt* heißt, etwas Richtiges zu tun. Dadurch reflektiert das selbstbewusste Subjekt jede partikulare Bestimmung φ seiner selbst vor dem Hintergrund eines universellen Möglichkeitsspektrums $\aleph$ all dessen, was eine richtige Bestimmung seiner selbst sein kann. Es stellt jegliche Partikularität in Frage und konstituiert sich als »das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich«.[295] Es konstituiert sich also, wie in Kapitel 3.2 und 4 dargestellt wurde, als ein universelles Möglichkeitsspektrum, das aus sich selbst heraus Quelle einer partikularen Bestimmung seiner selbst ist. Mit den aristotelischen Begriffen der Modalität wurde das folgendermaßen ausgedrückt: Das selbstbewusste Subjekt besitzt ein Bewusstsein seiner selbst als einer ersten Möglichkeit, *der* Möglichkeit all dessen, was es aus einem Bewusstsein der Richtigkeit sein kann, wobei es sich durch dieses Bewusstsein überhaupt erst als dieses universelle Möglichkeitsspektrums $\aleph$ konstituiert. Es konstituiert sich als universelles praktisches Selbstbewusstsein.

Gemäß einer hegelianischen Auffassung besitzt das Subjekt dieser reinen universellen Reflexion in sich nun aber konstitutiv das Bewusstsein, dass es auf ein zweites Subjekt trifft, das ebenso jede Partikularität in Frage stellt und sich ausschließlich aus einem universellen Bewusstsein der Richtigkeit bestimmt. Es treten sich im reflexiven Bewusstsein also zwei vollkommen universelle Möglichkeitsspektren $\aleph_1$ und $\aleph_2$ gegenüber, die einerseits identisch sind, da sie von jeder Partikularität absehen und sich ausschließlich aus einem universellen Bewusstsein der Richtigkeit bestimmen. Sie konstituieren sich, indem sie sich ein und dieselbe Frage stellen: *Was soll ich tun, soll ich wirklich φ tun?* Andererseits stehen sie in einem Verhältnis der Differenz zueinander, da sie sich als Subjekte der Reflexion nur begreifen können, wenn sie je als ein partikulares Subjekt im Verhältnis zu einem anderen partikularen Subjekt auftreten. Damit richten sie die für sie konstitutive Frage mit Bezug auf die jeweils eigene partikulare Tätigkeit, φ_1 beziehungsweise φ_2, zugleich auch an das je andere Subjekt: *Du, was soll ich tun, soll ich wirklich φ_1 tun?* Ich bin mir bewusst, dass du dir dessen bewusst bist und dir dieselbe Frage somit aus der zweitpersonalen Perspektive stellst: *Was sollst du tun, sollst du wirklich φ_1 tun?* Und auch ich stelle mir mit Bezug auf dich und deine partikulare Tätigkeit φ_2 dieselbe Frage: *Was sollst du tun, sollst du wirklich φ_2 tun?* Denn das ist die

[295] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5.

Frage, die du dir notwendig aus der erstpersonalen Perspektive stellst, insofern wir uns als zwei selbstbewusste Subjekte zueinander verhalten: *Was soll ich tun, soll ich wirklich φ_2 tun?* Es treffen hier also zwei Subjekte aufeinander, die konstitutiv eine Rechtfertigung für jegliche partikulare Bestimmung, jede partikulare Tätigkeit ihrer selbst und des anderen verlangen. Sie stellen sich wechselseitig in Frage und reflektieren die partikulare Bestimmung dessen, was sie jeweils tun, vor dem Hintergrund all dessen, was ebenfalls eine mögliche Bestimmung ihrer selbst wäre. Denn die Frage, was zu tun richtig ist, macht generell nur Sinn, wenn sie im Verhältnis zweier Subjekte auftritt. Nur so lässt sie sich beantworten, denn nur so ist – wie noch detailliert ausgeführt werden wird – die für sie konstitutive Möglichkeit einer falschen Tätigkeit und eines Widerspruchs gegeben.[296]

Wir fragen einander also, ob das, was wir je tun, richtig ist. Wir treten so gemeinsam von der partikularen Situation zurück und stellen uns die Frage danach, wie sie richtigerweise zu bestimmen wäre. Gleichzeitig treten wir wechselseitig je im andern von uns selbst zurück. Die erste Person tritt in der zweiten Person von sich selbst zurück und bezieht sich in ihr reflexiv auf sich selbst. Wir stellen einander wechselseitig in Frage. *Die Reflexivität des Bewusstseins, die in Kapitel 2 eingeführt wurde, besitzt also einen genuin relationalen Charakter.* So begreifen wir uns wechselseitig als zwei Subjekte, die für das, was sie tun, *voneinander* eine Rechtfertigung fordern. Eine entsprechende Rechtfertigung muss also für beide Subjekte gelten; sie muss von beiden als eine solche anerkannt werden. Richtig ist deswegen eine Bestimmung des Begehrungsvermögens – und somit des Eigentums – nur, wenn sie beide für richtig halten. Durch das reflexive Bewusstsein anerkennt das selbstbewusste Subjekt folglich immer schon ein anderes, zweites Subjekt als ein Subjekt, das ebenfalls nach der Richtigkeit dessen fragt, was es tut, und deswegen auch immer schon Ersteres anerkennt. Es anerkennt ein anderes, zweites Subjekt als letzte Quelle der Richtigkeit, das heißt, es anerkennt ein zweites Subjekt als gleichberechtigte Quelle einer Bestimmung seines Begehrungsvermögens, seines Eigentums – und wird von diesem ebenso als eine solche Quelle einer Bestimmung seinerseits anerkannt. So treten sich zwei Subjekte eines universellen Selbstbewusstseins $\aleph_1$ und $\aleph_2$ gegenüber und anerkennen sich wechselseitig als Quelle ihrer jeweiligen Bestimmung. Sie bestimmen sich selbst, indem sie je das andere bestimmen und von diesem bestimmt werden. *Gemäß einer hegelianischen Auffassung ist dieses Bewusstsein der minimale formale Begriff der Richtigkeit, das heißt der vollkommen unbestimmte und universelle Begriff einer Tätigkeit, die aus dem Bewusstsein einer normativen Ordnung*

[296] Vgl. hierzu auch Rödl, »Self-Consciousness, Negation, and Disagreement«.

Φ_x vollzogen wird. Nur durch diesen Begriff kann das selbstbewusste Subjekt nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit fragen und diese Frage beantworten, indem es sich selbst als universellem Möglichkeitsspektrum $\aleph_1$ zusammen mit einem zweiten selbstbewussten Subjekt $\aleph_2$ eine partikulare habituelle Bestimmung Φ_x verleiht. Wie ist nun aber die Selbst-Partikularisierung dieses wechselseitigen universellen Selbstbewusstseins zu verstehen? Wie kann sich das selbstbewusste Subjekt durch das Verhältnis zu einem zweiten selbstbewussten Subjekt gemäß einer partikularen normativen Ordnung Φ_x bestimmen?

Durch den relationalen Charakter der reflexiven Tätigkeit besitzt das selbstbewusste Subjekt notwendig ein Bewusstsein davon, dass es im Verhältnis zu einem anderen, zweiten selbstbewussten Subjekt mit diesem zusammen entscheidet, was zu tun richtig ist. Jede partikulare Bestimmung des universellen Möglichkeitsspektrums $\aleph$ wäre möglich – das heißt, jede partikulare Bestimmung φ, die aus dem Bewusstsein einer normativen Ordnung Φ_x verwirklicht wird, ist möglich. Welche partikulare normative Ordnung nun aber letztlich gültig ist, bestimmen wir gemeinsam; wir bestimmen so gemeinsam, was zu tun richtig ist. Die Anerkennung einer spezifischen normativen Ordnung, durch die dieser Ordnung selbstbewusste Gültigkeit verliehen wird, ist damit ein Akt, den wir nur zusammen vollziehen können. Die selbstbewusste Gültigkeit muss dementsprechend als *soziale Gültigkeit* begriffen werden. Sie resultiert aus einer sozialen Tätigkeit der Anerkennung: Die betreffende normative Ordnung Φ_x ist nur gültig, weil wir sie gemeinsam als gültig anerkennen. Denn nur durch diesen sozialen Begriff der Anerkennung ist möglich, was in den Kapiteln 7 bis 9 als ein konstitutives Moment der Anerkennung einer normativen Ordnung eingeführt wurde – nämlich dass sie sich als ein Bewusstsein davon begreift, dass zwei oder mehr verschiedene normative Ordnungen Φ_{x1} und Φ_{x2} aufeinandertreffen und miteinander in Konflikt treten können. Nur so kann das Subjekt das Bewusstsein einer möglichen falschen Tätigkeit haben und sie als eine Möglichkeit, die nach wie vor bestehen bleibt, ausschließen. Es kann sein, dass du gemäß Φ_{x2} tätig bist und ich gemäß Φ_{x1}. Wir begreifen das, was der andere tut, dann je als eine falsche Tätigkeit; wir widersprechen uns und können uns entsprechend normativen Widerstand leisten. Aufgrund des relationalen Charakters der Anerkennung kann das selbstbewusste Subjekt also das Bewusstsein eines möglichen Konflikts, eines möglichen normativen Widerstands etablieren, indem es sich ein anderes, zweites Subjekt als durch eine andere normative Ordnung bestimmt denkt. Es denkt dann zwei Subjekte, die zu ein und demselben Zeitpunkt aus zwei material inkompatiblen normativen Ordnungen tätig sind. Nur so ist ein allgemeines normatives Bewusstsein möglich, das den Kontrast von richtig und falsch erfasst.

Dass wir nur zusammen eine partikulare normative Ordnung anerkennen können, bedeutet nun aber nicht, dass wir beide je vorgängig eine bestimmte normative Ordnung Φ_{x1} respektive Φ_{x2} (wenngleich bloß provisorisch) als gültig anerkennen und uns dann, sobald wir uns begegnen, darauf einigen, welche nun tatsächlich gültig ist. Eine hegelianische Erläuterung der Anerkennung ist keine kontraktualistische Auffassung, wie etwa der kantianische Konstitutivismus (Kapitel 9.3). Es ist keine atomistische Konzeption. Wie in Kapitel 9 gezeigt wurde, kann ein Subjekt alleine losgelöst von seinem Verhältnis zu einem anderen überhaupt kein Bewusstsein einer Norm etablieren.[297] Ein Übergang von einem Zustand, in dem das Subjekt für sich selbst eine Norm anerkennt (wenngleich nur provisorisch), zu einem Zustand, in dem es sich gemeinsam mit anderen Subjekten gemäß einer normativen Ordnung bestimmt, ist logisch unmöglich. Das Bewusstsein und die Gültigkeit einer spezifischen normativen Ordnung Φ_x entspringen überhaupt erst unserer Begegnung und den partikularen Tätigkeiten, die wir im Verhältnis zueinander je vollziehen. In und durch unsere Begegnung, das heißt in und durch unsere wechselseitige Anerkennung konstituieren wir uns überhaupt erst als zwei Subjekte, die je aus der Anerkennung einer partikularen normativen Ordnung tätig sind. Erst durch unsere partikulare Interaktion etablieren wir ein spezifisches allgemeines Bewusstsein dessen, was in der betreffenden Situation richtig und was falsch ist. Welche spezifische normative Ordnung wir je für gültig halten, zeigt sich dabei erst in dem, was wir je im Verhältnis zueinander partikular tun. Es zeigt sich uns überhaupt erst in unseren partikularen Tätigkeiten, die wir wechselseitig gegeneinander vollziehen.

Unser universelles Selbstbewusstsein, $\aleph_1$ im Verhältnis zu $\aleph_2$, partikularisiert sich also erst dadurch, dass wir *in concreto* miteinander interagieren. Es ist keine Vermittlung zweier normativer Ordnungen, die wir je bereits vorgängig als provisorisch gültig anerkennen. Es ist deshalb keine Einigung im Sinne eines Vertrags, die zu einem Zeitpunkt vollzogen wird und unser Verhältnis fortan bestimmt. Was richtig und was falsch ist, zeigt sich uns erst durch die fortwährende Interaktion. Es ist kein zweistufiges Verfahren, durch das in einem ersten allgemeinen Akt die Norm gemeinsam anerkannt wird, die dann in der Folge die partikularen Tätigkeiten beider Subjekte bestimmt. Nur durch den wiederholten Vollzug unserer Interaktion können wir uns auf eine partikulare habituelle Bestimmung Φ_{x1} oder Φ_{x2} ›einigen‹ – sie also gemeinsam anerkennen. Dabei resultiert die Gültigkeit einer partikularen

[297] Für die Frage, inwiefern jede kontraktualistische Auffassung der autonomen Tätigkeit notwendig atomistisch ist, vgl. auch Frey, »Relational Subjectivity. Private Language and The Paradox of Recognition«.

normativen Ordnung Φ_x daraus, welche partikularen Tätigkeiten φ wir je im Verhältnis zueinander wiederholt vollziehen. So verleihen wir uns zusammen je eine habituelle normative Bestimmung. Wir partikularisieren zusammen unser universelles Bewusstsein der wechselseitigen Anerkennung und erscheinen uns erst so wechselseitig als partikulare Subjekte, die unter einer spezifischen Norm Φ_x stehen. Erst so erkennen wir uns gegenseitig unter dem entsprechenden partikularen Begriff der Richtigkeit Φ_x. Die normative Ordnung Φ_x bestimmt dann unsere partikulare Interaktion. Dabei ist es nicht notwendig, dass beide Subjekte in ihrer Interaktion je dasselbe tun. Eine normative Ordnung ist eine Ordnung, die eine funktionale Gliederung aufweist. Das heißt, es kann sein, dass wir die entsprechende Ordnung nur verwirklichen, indem wir je etwas Verschiedenes tun, womit wir uns in diesem Fall auch nur durch den Begriff dieser wechselseitigen Verschiedenheit anerkennen können. Es kann etwa der Fall sein, dass wir in einem Verhältnis der Arbeitsteilung zueinander stehen oder dass du Kugel A bewegst und ich Kugel B. Es kann aber genauso gut sein, dass wir beide dasselbe tun, etwa *unisono* einen gregorianischen Choral singen. Davon wird hier jedoch abgesehen.

Die Partikularisierung des relationalen Selbstbewusstseins zweier universeller Möglichkeitsspektren $\aleph_1$ im Verhältnis zu $\aleph_2$ geschieht also durch die wiederholte Interaktion der betreffenden zwei Subjekte. So partikularisieren sie gemeinsam ihr universelles Bewusstsein und bestimmen es gemäß einer partikularen normativen Ordnung Φ_x. Aristotelisch gesprochen: Der Übergang von der ersten Möglichkeit zur ersten Wirklichkeit geschieht durch unsere wiederholte Interaktion, das heißt durch den gemeinsamen Vollzug partikularer Tätigkeiten φ, die als eine zweite Wirklichkeit zu begreifen sind. Was bedeutet das nun exakt für den modalen Charakter des selbstbewussten Subjekts? Wie muss es die erste Wirklichkeit der normativen Ordnung Φ_x begreifen?

Wie in den Kapiteln 4 bis 7 dargestellt wurde, begreift sich das selbstbewusste Subjekt gemäß dem kantianischen Konstitutivismus dergestalt, dass es sich durch seine Anerkennung gemäß einer normativen Ordnung Φ_x bestimmt, indem es sie wiederholt bekräftigt und ihr gemäß partikulare Tätigkeiten vollzieht. Es begreift sich also als letzte Quelle der Wirklichkeit einer entsprechenden normativen Ordnung, insofern es diese durch partikulare Tätigkeiten als ihre zweite Wirklichkeit wiederholt anerkennt und bekräftigt. Der Übergang von erster Möglichkeit zu erster Wirklichkeit der normativen Ordnung Φ_x geschieht also durch den wiederholten Vollzug partikularer Tätigkeiten, die eine zweite Wirklichkeit dieser Ordnung darstellen.[298] Das selbstbewusste Subjekt weiß also, dass es seine habituelle

[298] Das betreffende Vermögen Φ_x, das heißt die erste Wirklichkeit der normativen

Bestimmung Φ_x, das heißt die erste Wirklichkeit seines Vermögens Φ_x, durch seine partikularen Tätigkeiten hervorbringt.[299] Seine partikulare Tätigkeit, durch die es eine Norm anerkennt, ist also nicht so zu verstehen, dass sie eine bereits vorgegebene habituelle Bestimmung bloß reproduzieren würde. Sie ist (im Gegensatz zur Tätigkeit eines Tieres) hinsichtlich der entsprechenden normativen Ordnung Φ_x also keine rein reproduktive Tätigkeit, sondern vielmehr eine produktive Tätigkeit. Das impliziert, dass das selbstbewusste Subjekt ein Bewusstsein davon hat, dass seine habituelle Bestimmung bestimmbar, das heißt plastisch, ist.

In Kapitel 7 wurde aufgezeigt, dass der Akt der Entscheidung erst vollständig als eine habituelle Bestimmung Φ_x verwirklicht ist, wenn das Subjekt sich die entsprechende Tätigkeit φ_x zur Gewohnheit gemacht hat. Erst so besitzt es das Vermögen zu Tätigkeiten φ_x, die der betreffenden normativen Ordnung Φ_x entsprechen. Eine stabile erste Wirklichkeit der normativen Ordnung wird also erst durch den wiederholten Vollzug partikularer Tätigkeiten, die derselben entsprechen, hervorgebracht. Die zweite Wirklichkeit bringt ihre erste Wirklichkeit hervor. Deswegen ist die betreffende Tätigkeit, das betreffende Subjekt, autonom. Doch das klingt rätselhaft: Wie soll der Übergang von

Ordnung Φ_x, ist deswegen eine Wirklichkeit, die das Subjekt genuin nicht aufgrund seiner Natur besitzt, sondern nur deswegen besitzt, weil es sie erworben hat. Es ist kein natürliches Vermögen, dessen Verwirklichung ihm bereits durch seine Natur vorgegeben wäre. Vgl. hierzu auch Kern, *Quellen des Wissens*, S. 348–354.

[299] Der betreffende Übergang von erster Möglichkeit zu erster Wirklichkeit, der Erwerb einer Fähigkeit gemäß einer normativen Ordnung Φ_x, darf hierbei jedoch nicht als Herstellung oder als Veränderung begriffen werden. Genau betrachtet ist es auch überhaupt kein Übergang in einem zeitlichen Sinn. Er ist gewissermaßen immer schon bereits vollzogen. Die innere Logik und auch die innere Zeitlichkeit dieses Übergangs ist nicht dem ›Herausschälen‹ einer spezifischen Bestimmtheit, zum Beispiel der spezifischen plastischen Form einer Skulptur aus einem unbestimmten, noch ungeformten Stück Holz, gleich. Ebenso wenig ist dieser Übergang analog zu einer Veränderung zu begreifen, bei der eine spezifische Bestimmung durch eine andere ersetzt wird. Die betreffende innere Logik und Zeitlichkeit ist eher einer Zeugung oder einem Erzeugen oder gar einer Schöpfung gleich: Bereits mit dem ersten Akt ist eine Bestimmtheit gewissermaßen *ex nihilo* da – etwas tritt aus dem vollkommen unbestimmten Raum aller möglichen Bestimmungen heraus, das im Laufe der Zeit durch alle darauffolgenden Akte weiter gestaltet und ausgestaltet wird, wobei der innere Bezug der betreffenden Bestimmtheit zu ihrer Quelle, das heißt zum vollkommen unbestimmten und unendlichen Raum aller möglichen Bestimmungen, stets bestehen bleibt, was sich durch eine spezifische Form von Negativität und Konflikt geltend macht und als eine bestimmte Weise der Vernichtung der bestehenden Bestimmungen wirksam ist. Der Übergang muss also als eine Schöpfung begriffen werden, die als ihre gleichzeitige Vernichtung auch eine permanente Neuschöpfung ist. Die innere Dynamik des hierbei relevanten Übergangs wird in Kapitel 10.2 noch näher erläutert. Doch eine abschließende und vollständige Analyse seiner inneren Logik und Zeitlichkeit würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

der ersten Möglichkeit zu einer ersten Wirklichkeit möglich sein, wenn er durch den wiederholten Vollzug partikularer Tätigkeiten geschieht, die die entsprechende zweite Wirklichkeit darstellen? Ohne die erste Wirklichkeit kann es keine zweite Wirklichkeit geben, denn Erstere ist das Vermögen zu Letzterer.[300]

Gemäß einer hegelianischen Auffassung versteht das selbstbewusste Subjekt die vollständige Verwirklichung der Anerkennung einer normativen Ordnung Φ_x – das heißt ihre materielle Wirklichkeit als eine habituelle Bestimmung des Subjekts – ebenfalls als eine Gewohnheit. Das Subjekt hat ein Bewusstsein davon, dass die erste Wirklichkeit seines Vermögens Φ_x sich erst durch den wiederholten Vollzug der entsprechenden Tätigkeit φ_x als eine stabile Bestimmung etabliert. Die Anerkennung einer Norm, die autonome Tätigkeit, ist also keine einzelne partikulare Tätigkeit, sondern der wiederholte Vollzug einzelner Tätigkeiten. Doch gemäß einer hegelianischen Erläuterung liegt die Quelle der habituellen Bestimmung Φ_x aufgrund des relationalen Charakters der reflexiven Tätigkeit, durch die sie anerkannt wird, nicht in einem einzelnen Subjekt, sondern in einer Vielheit von Subjekten oder genauer in ihrer wechselseitigen Interaktion. Ein einzelnes Subjekt kann nicht alleine durch seine Tätigkeit Quelle der ersten Wirklichkeit einer spezifischen habituellen Bestimmung sein. Denn der Übergang von der ersten Möglichkeit zur ersten Wirklichkeit ist, wie in Teil III dargestellt wurde, für es alleine unmöglich. Er ist nur möglich, wenn er in einem zweiten Subjekt bereits vollzogen wurde, weswegen der Prozess dieses Übergangs, wie noch genauer erläutert werden wird, als Bildung verstanden werden muss – zumindest in einem ersten Schritt.

Das selbstbewusste Subjekt ist sich aufgrund der Relationalität der reflexiven Tätigkeit bewusst, dass seine habituelle Bestimmung Φ_x, sein normatives Prinzip, das heißt die erste Wirklichkeit seines Vermögens, konstitutiv dadurch mitbestimmt wird, was ein anderes Subjekt tut. Damit ist nun die Möglichkeit gegeben, dass es korrigiert wird, wenn es eine falsche Tätigkeit vollzieht. Das zweite Subjekt kann das erste etwa bestimmen, indem es ihm normativen Widerstand leistet oder es anleitet, die richtige Tätigkeit zu vollziehen. Mit den aristotelischen Begriffen der Modalität kann diese Situation folgendermaßen beschrieben werden: Das erste Subjekt wird durch ein zweites Subjekt so bestimmt, dass sie zusammen wiederholt partikulare Tätigkeiten vollziehen, die die zweite Wirklichkeit φ_x einer spezifischen normativen Ordnung Φ_x darstellen, wodurch ersteres die erste Wirklichkeit der entsprechenden normativen Ordnung Φ_x erwirbt. Sein universelles und unbestimm-

[300] Vgl. hierzu auch Rödl, »Practice and the Unity of Action«.

tes Bewusstsein seiner selbst als erster Möglichkeit geht so zu einer stabilen ersten Wirklichkeit der habituellen Bestimmung Φ_x über. Dies ist nun aber nur möglich, wenn das zweite Subjekt bereits eine erste Wirklichkeit dieser normativen Ordnung Φ_x verkörpert. Das erste Subjekt versteht eine solche Bestimmung, die aus der wiederholten Interaktion mit einem zweiten Subjekt resultiert, aber nicht als eine Bestimmung durch ein äußeres Hindernis oder durch einen äußeren Faktor. Denn der Widerstand oder allgemeiner die Bestimmungsgewalt, die das zweite Subjekt auf das erste ausübt, wird von ersterem notwendig als Ausdruck (s)eines reflexiven Bewusstseins begriffen. Es begreift den äußeren Widerstand durch das zweite Subjekt als etwas, was konstitutiv dafür ist, um zu beantworten, was zu tun richtig ist. Die gemeinsame Tätigkeit oder genauer die partikulare Interaktion, aus der die entsprechende habituelle Bestimmung resultiert, ist also Selbstbestimmung.

Die wiederholte Interaktion φ_x, durch die sich die beiden Subjekte wechselseitig bestimmen, ist die autonome Tätigkeit zweier selbstbewusster Subjekte in ihrem Verhältnis zueinander. Die entsprechende normative Bestimmung resultiert dabei aus nichts, was vom reflexiven Bewusstsein des selbstbewussten Subjekts verschieden wäre. Denn das reflexive Bewusstsein ist genuin relational. Selbstbestimmung, das heißt die Selbst-Partikularisierung des reflexiven Bewusstseins, geschieht also nicht durch ein ›privates‹ Bewusstsein eines einzelnen Subjekts, sondern dadurch, dass ein Subjekt wiederholt durch seine partikulare Tätigkeit als eine materielle Wirklichkeit auftritt, auf die sich gleichzeitig ein zweites Subjekt bezieht, das diese Wirklichkeit genauso durch ein reflexives Bewusstsein der Richtigkeit bestimmt – zum Beispiel indem es ersterem in Form eines Konflikts Widerstand leistet oder zulässt, was das erste tut, oder ihm hilft oder es anleitet. Die erste Wirklichkeit Φ_x einer autonomen Tätigkeit φ_x, das heißt das allgemeine Bewusstsein einer habituellen normativen Bestimmung Φ_x, die sich das selbstbewusste Subjekt auf diese Weise, das heißt durch einen Prozess der Bildung, im Verhältnis zu einem anderen selbst verleiht, nennt Hegel »Gewohnheit« oder »zweite Natur«.[301]

Zweite Natur als die soziale Wirklichkeit einer Praxis Φ_x

Wie in Kapitel 3 erläutert wurde, tritt das selbstbewusste Subjekt durch das reflexive Bewusstsein von seiner ursprünglichen Natur Φ zurück und stellt sie in Frage, wodurch sie hinsichtlich ihrer Modalität zu etwas transformiert

[301] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 151.

wird, was unbestimmt ist, was also so oder anders (bestimmt) sein könnte.[302] Sie ist bestimmbar. Wie in Teil II und Teil III dargestellt wurde, reflektiert das selbstbewusste Subjekt seine ursprüngliche Natur vor dem Hintergrund eines vollkommen unbestimmten universellen Bewusstseins der Richtigkeit, wodurch es sie als etwas begreift, das plastisch und modifizierbar ist. Das Subjekt, das so in eine reflexive Distanz zu sich selbst tritt, ist nun vorerst unentschieden, wie es tätig sein soll. Es ist vorerst ein vollkommen unbestimmtes Bewusstsein seiner selbst als universelles Möglichkeitsspektrum $\aleph$, das heißt universelles Selbstbewusstsein. Das heißt, es besitzt noch kein Bewusstsein einer spezifischen normativen Ordnung Φ_x, durch die es die für sein reflexives Selbstverhältnis konstitutive Frage nach der Richtigkeit dessen, was es tut, beantworten könnte. Es stellte sich in der Auseinandersetzung mit dem kantianischen Konstitutivismus dementsprechend die Frage, wie das Subjekt ein Bewusstsein einer solchen normativen Ordnung Φ_x etablieren kann: Wie kann es aus sich selbst heraus eine konkrete normative Ordnung Φ_x anerkennen und so als eine individuelle partikular bestimmte materielle Wirklichkeit, als eine Person, auftreten – wie kann es sich selbst partikularisieren? Die konstitutivistische Erläuterung der Selbst-Partikularisierung des universellen Selbstbewusstseins erwies sich dann im Verlauf dieser Auseinandersetzung als inkonsistent: Entweder der Akt der Anerkennung einer partikularen normativen Ordnung ist willkürlich oder die Norm ist dem Subjekt äußerlich vorgegeben. Es ergab sich eine spezifische Gestalt des Paradoxes der Autonomie, das zweiseitige Paradox der Entscheidung, das Problem der Partikularität (Teil III).

Das Paradox der Autonomie verschwindet, wenn wir die reflexive Tätigkeit gemäß einer hegelianischen Auffassung erläutern. Denn die relationale Struktur des reflexiven Bewusstseins ermöglicht es dem selbstbewussten Subjekt, seine eigene ursprüngliche Natur Φ durch seine reflexive Tätigkeit, die zugleich die Tätigkeit eines anderen Subjekts ist, neu zu bestimmen, ohne dass diese Bestimmung willkürlich oder extern gegeben wäre. Es verleiht seinem Vermögen Φ durch den wiederholten Vollzug entsprechender Tätigkeiten eine neue habituelle Bestimmung Φ_x. So transformiert es seine ursprüngliche Natur Φ, von der es durch das reflexive Bewusstsein zurücktritt, in eine zweite Natur Φ_x, das heißt in eine systematisch geordnete Gesamtheit normativer Prinzipien, deren Gültigkeit es durch die Anerkennung derselben überhaupt erst hervorbringt. So partikularisiert sich das universelle Bewusstsein

[302] Hegel nennt diese ursprüngliche Natur in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* auch den »ersten bloß natürlichen Willen[]« (§§ 11 ff., § 151) oder auch »erste Natur« (§ 151 Z).

seiner selbst und verleiht sich aus sich selbst heraus die entsprechende habituelle Bestimmung Φ_x. Das ist nun aber nur im Verhältnis zu einem zweiten selbstbewussten Subjekt möglich. Denn solange das reflexive Bewusstsein des einen Subjekts noch vollständig unbestimmt ist, kann die entsprechende habituelle Bestimmung nur von einem anderen, zweiten Subjekt herrühren. Losgelöst vom zweiten Subjekt wäre alles, was das erste täte, vollkommen willkürlich und instabil, womit ersteres als Wirklichkeit eines selbstbewussten Subjekts notwendig in sich kollabieren müsste.[303] Als vollkommen universelles Bewusstsein, als erste Möglichkeit, kann es alleine unmöglich wiederholt partikulare Tätigkeiten vollziehen, die die zweite Wirklichkeit einer normativen Ordnung Φ_x darstellen. Dafür ist das Subjekt auf ein zweites Subjekt angewiesen, das bereits die erste Wirklichkeit der entsprechenden normativen Ordnung Φ_x verkörpert.[304]

Ein Neugeborenes etwa oder eine Klavierschülerin besitzen anfänglich ein reflexives Bewusstsein, das hinsichtlich einer spezifischen Tätigkeit – Leben respektive Klavierspielen – noch unbestimmt ist. Ihre Tätigkeit wäre (über die Zeit hinweg) vollkommen willkürlich und zufällig. Doch beide anerkennen immer schon notwendig ein anderes, zweites Subjekt als Quelle einer entsprechenden habituellen Bestimmung ihres normativen Bewusstseins. Beide begreifen die partikulare Tätigkeit eines zweiten Subjekts als Antwort auf die Frage nach der Richtigkeit, die für ihr normatives Bewusstsein konstitutiv ist. Ein solches vorerst noch unbestimmtes Subjekt lässt sich hinsichtlich der habituellen Bestimmung seiner Tätigkeit also von einem anderen, einzelnen Subjekt leiten und bestimmen. (Das bedeutet nun aber nicht, dass der Prozess, durch den es sich bestimmen lässt, vollkommen harmonisch und ohne Konflikte und Widerstand vonstatten ginge.) Das heißt, es kann sich eine andere, zweite Natur Φ_x verleihen, indem es wiederholt mit einem zweiten selbstbewussten Subjekt interagiert, das bereits durch eine entsprechende normative Ordnung Φ_x bestimmt ist. Es geht von der ersten Möglichkeit zu einer ersten Wirklichkeit über, indem es vom zweiten Subjekt zu Tätigkeiten φ_x bestimmt wird, die die zweite Wirklichkeit der betreffenden normativen Ordnung Φ_x darstellen. Oder genauer: Es modifiziert seine ursprüngliche erste Wirklichkeit Φ, die als Materie jedoch unbestimmt und plastisch ist, indem es wiederholt mit einem zweiten Subjekt interagiert, das die erste Wirklichkeit Φ_x bereits verkörpert. Sein universelles Selbstbewusstsein partikularisiert sich selbst. So erwirbt es eine habituelle Bestimmung Φ_x. Es eignet sich die habi-

[303] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 15, §§ 19–20.
[304] Vgl. hierzu auch Rödl, »Education and Autonomy«.

tuelle Bestimmung Φ_x an, indem es sie als eine erste Wirklichkeit in Gestalt einer Gewohnheit, das heißt eines Vermögens Φ_x, verwirklicht.

Der Prozess, durch den das universelle Selbstbewusstsein des einen Subjekts vermittels der Interaktion mit einem anderen Subjekt bestimmt wird, ist der Prozess der Bildung.[305] Erst durch diesen Prozess erwirbt das Subjekt also eine spezifische habituelle Bestimmung Φ_x seines reflexiven Bewusstseins. Das heißt, die Selbst-Partikularisierung des universellen reflexiven Bewusstseins muss als ein Prozess der Bildung verstanden werden, durch den das anfänglich noch unbestimmte selbstbewusste Subjekt – das universelle Selbstbewusstsein – das Bewusstsein der Gültigkeit einer spezifischen partikularen normativen Ordnung Φ_x erwirbt. Es erwirbt dieses habituell bestimmte Bewusstsein durch die Interaktion mit einem zweiten Subjekt, das bereits durch die betreffende normative Ordnung Φ_x bestimmt ist – und zwar indem es von diesem bestimmt und gebildet wird. Doch die Gültigkeit der entsprechenden normativen Ordnung Φ_x ist der Tätigkeit des Subjekts dabei nicht äußerlich, da das, was das zweite Subjekt tut, das bereits durch Φ_x bestimmt ist, ersterem nicht äußerlich ist. Dies soll nun an einem Beispiel verdeutlicht werden.

Die Anerkennung einer entsprechenden Norm Φ_x ist, wie dargestellt wurde, eine Tätigkeit, die konstitutiv von einer Vielheit von Subjekten vollzogen wird. Nur so ist die Möglichkeit einer falschen Tätigkeit und damit eines Konflikts, eines Widerspruchs gegeben. Nehmen wir an, vor mir befinden sich zwei Kugeln A und B auf einem Feld und es stellt sich mir die Frage, welche ich bewegen soll. *Was ist allgemein richtig: φ_1 oder φ_2?* Sagen wir, ich habe das Begehren, φ_1 zu tun. Meine ursprüngliche Natur Φ ist nach wie vor wirksam und bestimmt mein Begehrungsvermögen, von dem ich zugleich ein unbestimmtes reflexives Bewusstsein besitze. Ich bin jedoch unentschieden, ob das richtig ist. Das heißt, ich beziehe mich durch einen noch vollkommen unbestimmten Begriff des Eigentums auf die vorliegende partikulare Situation. Nehmen wir also an, ich wäre mit der vorliegenden Situation vollkommen unvertraut – es stellt sich mir notwendig folgende Frage: *Wie soll ich mein Begehrungsvermögen bestimmen?*

Ich empfinde die Neigung, φ_1 zu tun. Durch mein reflexives Bewusstsein bin ich mir aber zugleich bewusst, dass ich auch φ_2 tun könnte. Beides wäre möglich. Ich will die Kugel A bewegen. Oder es liegt ein Apfel vor mir auf dem Tisch und ich bin hungrig. Durch mein reflexives Bewusstsein weiß ich, dass ich ihn ergreifen und essen könnte, oder auch nicht. *Doch was soll ich tun, was ist richtig?* Er könnte dir gehören oder es könnte sein, dass Äpfel als

305 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 410.

solche eine verbotene Frucht darstellen. Ich bin unentschieden; mein reflexives Bewusstsein stellt die betreffende ursprüngliche Bestimmung φ_1 meines Begehrungsvermögens in Frage. Hinsichtlich der Norm, die meine Tätigkeit bestimmt, steht mir in der vorliegenden Situation also die Option zwischen Φ_{x1} und Φ_{x2} etc. offen. Doch das reflexive Bewusstsein meines Begehrungsvermögens ist vorerst unbestimmt. Beides könnte richtig, beides könnte falsch sein. *Gemäß welcher normativen Ordnung soll ich mein Begehrungsvermögen bestimmen?*

Nehmen wir an, ich folge meinem Begehren φ_1, das aus meiner ursprünglichen Natur Φ resultiert – den Apfel zu essen respektive die Kugel A zu bewegen. Ich versuche es und will sehen, was geschieht. Durch den relationalen Charakter des reflexiven Bewusstseins ist in dem, was eine Person tut, nun aber immer schon ein Bewusstsein enthalten, dass eine andere, zweite Person als normativer Widerstand und äußere Bestimmungsgewalt auftreten kann, indem sie die materielle Wirklichkeit gemäß ihrem normativen Prinzip Φ_{x2} bestimmt. Sie kann die erste Person beispielsweise daran hindern, φ_1 zu tun. Sie stellt damit in Frage, wie die erste Person die materielle Wirklichkeit bestimmt. Oder sie kann die erste Person anleiten, welche Tätigkeit gemäß Φ_{x2} richtig wäre. Die zweite Person kann etwa die erste Person davon abhalten, den Apel zu ergreifen und zu essen, indem sie ihre Hand zurückhält und ihre Bewegung stoppt. Oder sie kann auf Kugel B hinweisen und die Hand der ersten Person zu Kugel B hinführen. Insofern die erste Person die zweite als Quelle einer partikularen Tätigkeit anerkennt, die richtig ist, kann sie im wiederholten Vollzug erkennen, dass Φ_{x2} gültig sein muss. Sie begreift ihre ursprüngliche Neigung, φ_1 zu tun, damit als eine falsche Tätigkeit. Sie etabliert so ein spezifisches partikulares Bewusstsein des allgemeinen Kontrasts richtiger und falscher Tätigkeiten. Sie erwirbt so eine partikulare habituelle Bestimmung ihres reflexiven Bewusstseins, indem sie sich von der zweiten Person bilden lässt.

Was im vorliegenden Fall durch die wiederholte Interaktion geschieht, ist ein Prozess der Bildung. Es ist eine Tätigkeit, die von zwei Subjekten gleichzeitig vollzogen wird – von dem, das bildet, und von dem, das gebildet wird. Durch diese soziale Tätigkeit kann die ursprüngliche Natur des Subjekts, das gebildet wird, verändert und modifiziert werden, wodurch zugleich sein universelles Selbstbewusstsein partikularisiert wird. Die betreffende partikulare Tätigkeit φ_{x2}, die Interaktion der beiden Subjekte, muss dazu aber wiederholt werden. Die Richtigkeit einer spezifischen Tätigkeit muss sich als etwas Allgemeines geltend machen, indem sie wiederholt vollzogen wird. Denn nur wenn die Interaktion eine habituelle Zeitlichkeit besitzt, kann sie festlegen, was zu tun im Allgemeinen richtig ist. Das ist der Grund, weshalb Bildung

Gewöhnung ist, und ihr Resultat, die zweite Natur, eine Gewohnheit.[306] Deshalb ist die Anerkennung dieser Norm selbst eine habituelle Tätigkeit, keine einzelne Tätigkeit. Sie besitzt den Charakter der habituellen Allgemeinheit. Das selbstbewusste Subjekt kann also zusammen mit einem zweiten Subjekt durch die wiederholte partikulare Interaktion Quelle einer normativen Ordnung sein, die beantwortet, was zu tun richtig ist.

Die Norm ist im vorliegenden Fall der Bildung zwar durch das andere, zweite Subjekt gegeben. Das erste Subjekt geht vermittelt durch die erste Wirklichkeit Φ_{x2}, die das zweite Subjekt im Verhältnis zu ihm verkörpert, vom Bewusstsein seiner selbst als universeller erster Möglichkeit zu ebenjener ersten Wirklichkeit Φ_{x2} über. Das heißt, es erwirbt eine partikulare normative Bestimmung Φ_{x2} seines universellen Selbstbewusstseins. Es partikularisiert sich durch die Interaktion mit einem zweiten selbstbewussten Subjekt und erscheint erst so als partikular bestimmte Person, die durch den Begriff Φ_{x2} erkannt werden kann. Doch dies ist keine äußerliche Bestimmung. Seine Tätigkeit, seine Selbstbestimmung, die sich als ihre gemeinsame Tätigkeit, als ihre wiederholte Interaktion verwirklicht, ist somit autonom. Sie ist Quelle ihres eigenen normativen Maßstabs.

Durch eine hegelianische Erläuterung der reflexiven Tätigkeit können wir das reflexive Bewusstsein also auf eine konsistente Weise als Quelle einer autonomen Tätigkeit begreifen. Begreifen wir das reflexive Bewusstsein, durch das sich das selbstbewusste Subjekt selbst konstituiert, als eine relationale Tätigkeit zweier Subjekte im Verhältnis zueinander, so verschwindet das Problem der Partikularität. Wir können die reflexive Tätigkeit als eine Tätigkeit der Selbst-Partikularisierung verstehen, ohne dass sich ein Paradox ergibt.

Eine normative Ordnung Φ_x, die, wie dargestellt, ihren Ursprung in der wiederholten Tätigkeit mehrerer Subjekte hat und die also nur dadurch gültig ist, dass beide sie anerkennen, wird gemeinhin »Praxis« genannt.[307] Es ist eine soziale Wirklichkeit, insofern sie durch eine soziale habituelle Tätigkeit hervorgebracht, modifiziert und reproduziert wird. Es ist eine erste Wirklichkeit, die aus der wechselseitigen Anerkennung ihres normativen Prinzips entspringt. Streng genommen ist diese Wirklichkeit also nicht die erste Wirklichkeit eines einzelnen Subjekts. Es ist nicht das Vermögen eines einzelnen

[306] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, §§ 409–410. »Indem aber die einzelnen Tätigkeiten des Menschen durch wiederholte Übung den Charakter der *Gewohnheit*, die Form eines in die *Erinnerung*, in die *Allgemeinheit* des geistigen Inneren Aufgenommenen erhalten, bringt die Seele in ihre Äußerungen eine auch anderen zu überliefernde *allgemeine* Weise des Tuns, eine *Regel*.« (§ 410 Z)

[307] Vgl. Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 680 ff.

Subjekts, sondern vielmehr die soziale Wirklichkeit eines Vermögens zu entsprechenden Tätigkeiten, die sich notwendig im Verhältnis einer Vielheit von Subjekten ereignen. Es ist *ein* Vermögen, das *zwei* Subjekte durch ihre wiederholte partikulare Interaktion konstituieren, reproduzieren und modifizieren. Ihr Vermögen, die Wirklichkeit ihrer Praxis Φ_x, ist ihr Verhältnis gemäß der habituellen Bestimmung Φ_x – ein relationales Vermögen. Ein solches Vermögen manifestiert sich in Gestalt von Eigentum, das konstitutiv die materielle Wirklichkeit des Verhältnisses einer Pluralität von Subjekten darstellt. Die zweite Natur verwirklicht sich deswegen als Praxis in der Gesamtheit eines materiellen Kontexts, der nicht nur die Körper der betreffenden Subjekte enthält, sondern ebenfalls alle dafür relevanten äußeren Sachen.

Durch den Prozess der Bildung wird ein Subjekt von einem anderen Subjekt also in eine Praxis Φ_x initiiert, indem seine ursprüngliche Natur modifiziert und bestimmt wird, wodurch es eine zweite Natur erwirbt, die eine Instanz dieser Praxis darstellt. Das Subjekt verkörpert so nach erfolgter Bildung in dem, was es tut, die entsprechende Praxis. Da das selbstbewusste Subjekt, wie oben dargestellt wurde, sich als Person jedoch konstitutiv in ihrem Eigentum verwirklicht, muss die Rede von Verkörperung hier weiter aufgefasst werden. Der Erwerb einer zweiten Natur ist zwar, wie Hegel sagt, primär »die Durchbildung der Leiblichkeit«.[308] Die zweite Natur, eine Praxis, ist also primär darin wirklich, dass das Subjekt sie in Gestalt ihres Körpers verkörpert. Doch es ist wesentlich, dass das spezifische Vermögen, das eine zweite Natur darstellt, generell auch darin verwirklicht und verkörpert ist, dass dem selbstbewussten Subjekt gewisse äußere Sachen als Eigentum zuzuordnen sind. Ob jemand Klavier spielen kann, hängt auch davon ab, ob sie allgemein Zugriff auf ein Klavier hat. Ob zwei Personen miteinander eine Partie Schach spielen können, hängt davon ab, ob es ein Schachbrett und Schachfiguren gibt (oder ein adäquates Substitut), worin ihre Tätigkeit wechselseitig als eine reflexive Tätigkeit, als eine Verwendung von Zeichen also, in Erscheinung treten kann. Die zweite Natur ist die Wirklichkeit einer Vielheit von Subjekten, die wesentlich auch durch äußeres Eigentum vermittelt sind.

Das Vermögen Φ_x eines selbstbewussten Subjekts muss sich notwendig in seinem Eigentum manifestieren und als solches von einem anderen, zwei-

[308] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 410. Um weiter darüber nachzudenken, wie die Rede von zweiter Natur als Gewohnheit, die primär vermittels der »Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit« erworben wird, sich zur Rede von zweiter Natur als objektiv gewordenem Geist – als »der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit« – verhält, müsste man vertieft darauf eingehen, wie sich in Hegels System die Sphäre des subjektiven Geistes zur Sphäre des objektiven Geistes verhält. (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 142)

ten Subjekt unter dem Begriff dieses Vermögens Φ_x anerkannt werden. Wir (an)erkennen uns dann beispielsweise wechselseitig als zwei Schachspieler:innen. Wer wir sind und was wir können, kommt in unserem Eigentum zum Ausdruck, das durch eine spezifische normative Ordnung Φ_x bestimmt ist – etwa darin, wie ich meinen Läufer bewege. Es ist konstitutiv eine soziale Wirklichkeit: die materielle Wirklichkeit von wechselseitig (unter dem Begriff Φ_x) anerkanntem Eigentum. Andernfalls wäre die Wirklichkeit dieses Vermögens keine Praxis, keine zweite Natur. Es wäre keine erste Wirklichkeit einer normativen Ordnung, die durch eine autonome und damit soziale habituelle Tätigkeit hervorgebracht und reproduziert wird. *Das heißt, die soziale Gültigkeit einer normativen Ordnung, die durch die Anerkennung derselben überhaupt erst hervorgebracht wird, ist nicht bloß als intersubjektive Gültigkeit zu charakterisieren. Die entsprechende normative Ordnung ist objektiv gültig: Ihre Gültigkeit manifestiert sich in der gesamten materiellen Wirklichkeit, die die betreffenden Subjekte gemeinsam hervorbringen. Sie manifestiert sich in der Wirklichkeit ihrer Praxis.*[309] Das paradigmatische Beispiel einer solchen materiellen Wirklichkeit ist eine Stadt, in der sich eine Gesellschaft, das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, verwirklicht.[310] Eine Stadt in ihrer gesamten materiellen Wirklichkeit ist der Ort, indem sich die betreffende Vielheit selbstbewusster Subjekte in ihrem Verhältnis zueinander verwirklicht und verwirklichen kann. Es ist der Ort ihrer Praxis, die materielle Wirklichkeit der autonomen, das heißt geistigen Tätigkeit: eine zweite Natur oder genauer »die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht«, objektiv gewordener Geist.[311] Die soziale Gültigkeit der entsprechenden normativen Ordnung ist also zugleich als *objektive Gültigkeit* derselben zu begreifen.

Formale Falschheit einer reflexiven Tätigkeit

Das selbstbewusste Subjekt konstituiert sich dadurch, dass es sich aus einem universellen reflexiven Bewusstsein gemäß einer partikularen normativen Ordnung Φ_x bestimmt, deren Gültigkeit ausschließlich durch ihre wiederholte Anerkennung etabliert wird. Dadurch ist seine Tätigkeit autonom. Wie dargestellt wurde, ist dies nur möglich, wenn sein reflexives Bewusstsein ein rela-

[309] Vgl. hierzu Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 142–157, insbesondere auch §§ 25–28.

[310] Vgl. Marx, »Feuerbachthesen«, S. 533: »[D]as menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«

[311] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4.

tionales Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung zweier selbstbewusster Subjekte darstellt. Die soziale Tätigkeit der Anerkennung hat dabei zugleich eine universelle und eine partikulare Seite. Sie konstituiert sich einerseits als universelles Bewusstsein des wechselseitigen Verhältnisses zweier Subjekte. Andererseits ist sie zugleich das relationale Bewusstsein einer spezifischen partikularen Norm Φ_x, durch das sich die betreffenden Subjekte als eine konkret bestimmte erste Wirklichkeit anerkennen. Die betreffenden Subjekte erkennen sich wechselseitig unter dem normativen Begriff Φ_x. Das normative Bewusstsein, das das Subjekt so von seiner materiellen Wirklichkeit besitzt, weist folglich zwei Seiten auf. Die universelle Seite kann als die ›formale Seite‹ bezeichnet werden, die Seite der partikularen habituellen Bestimmung Φ_x als die ›materiale Seite‹.

Das universelle Bewusstsein dessen, was ein Verhältnis der Anerkennung ist, konstituiert das Subjekt überhaupt als ein Subjekt einer autonomen Tätigkeit – $\aleph_1$ im Verhältnis zu $\aleph_2$. Dieses universelle Bewusstsein verwirklicht sich dabei jedoch notwendig in der wechselseitigen Anerkennung einer partikularen normativen Ordnung Φ_x. Als bloßes universelles Bewusstsein einer ersten Möglichkeit könnte es unmöglich wirklich sein. Es ist die bloße Form eines spezifischen Anerkennungsverhältnisses unter einem beliebigen normativen Begriff Φ_x; ohne die entsprechende Materie wäre sie nichts, bloße Möglichkeit. Dennoch beinhaltet das universelle Bewusstsein *die* konstitutive Bedingung der Wirklichkeit eines selbstbewussten Subjekts, das sich als solches nur im Verhältnis zu einem anderen selbstbewussten Subjekt konstituieren kann. Negiert das selbstbewusste Subjekt nun durch eine partikulare Tätigkeit dieses universelle Bewusstsein, so unterminiert es seine Wirklichkeit als selbstbewusstes Subjekt im Verhältnis zu einem anderen selbstbewussten Subjekt. Es vollzieht eine Tätigkeit, die die materielle Wirklichkeit des Verhältnisses zweier selbstbewusster Subjekte als solche untergräbt. Mord ist ein Beispiel, Sadismus ein anderes, die bewusste Vernichtung einer Stadt oder der materiellen Grundlage einer Gesellschaft ein weiteres. Eine solche Tätigkeit ist formal betrachtet falsch, insofern sie aus einem Bewusstsein resultiert, dass gegen das universelle Bewusstsein verstößt. Sie verkennt die Form der autonomen Tätigkeit. Es ist eine Tätigkeit, die ihre ultimative Quelle der Wirklichkeit negiert. Wir können auch sagen, sie ist unmoralisch – oder böse. Sie verstößt gegen den Begriff des selbstbewussten Subjekts als solchem. Sie ist unmenschlich. Denn die Form des Selbstbewusstseins, das universelle Bewusstsein, dass sich ein selbstbewusstes Subjekt nur durch die wechselseitige Anerkennung eines zweiten Subjekts als eine Person verwirklichen kann, stellt den unbedingten normativen Maßstab dar, gegen den keine selbstbewusste Tätigkeit verstoßen darf. Sie ist ihr unbedingtes, zeitloses Gesetz. Sie

ist die letzte Quelle der Wirklichkeit einer Person. Sie ist das, wodurch sich ein autonomes Subjekt überhaupt als ein autonomes Subjekt konstituiert. Widerspricht das selbstbewusste Subjekt diesem Gesetz, so unterminiert es sich selbst als letzten Grund seiner materiellen Wirklichkeit.

Die Rede von Form und Materie ist in diesem Kontext jedoch problematisch. Sie suggeriert, dass ein Subjekt ganz unabhängig vom Bewusstsein einer partikularen normativen Ordnung gegen das universelle Gesetz der Anerkennung verstoßen kann. Es erweckt den Anschein, als gäbe es gewisse partikulare Tätigkeiten, die als solche direkt und unmittelbar dem universellen Bewusstsein der wechselseitigen Anerkennung widersprechen. Doch das ist unmöglich. Ein partikulares Subjekt kann ein anderes überhaupt erst vermittels des Bewusstseins einer normativen Ordnung Φ_x als ein anderes partikulares Subjekt erkennen und damit auch erst auf der Grundlage dieses Bewusstseins als ein solches verkennen. Es ist einem Subjekt also überhaupt erst möglich, gegen das universelle Gesetz der Anerkennung zu verstoßen, sofern es das Bewusstsein einer partikularen normativen Ordnung besitzt, vermittels dessen es sich auf sich selbst und das andere Subjekt bezieht. Denn gegen das universelle Gesetz der Anerkennung zu verstoßen bedeutet, sich oder ein anderes Subjekt so zu behandeln, als wäre es nicht durch die wechselseitige Interaktion Quelle einer gemeinsamen normativen Ordnung und somit auch nicht gemäß einer solchen zu behandeln. Durch eine formal falsche Tätigkeit verkennt das Subjekt sich selbst oder ein anderes Subjekt – was letztlich dasselbe ist – als ein Subjekt, das aus der Anerkennung einer partikularen normativen Ordnung tätig ist.

Eine Tätigkeit kann nun aber auch falsch sein, ohne formal falsch zu sein. Ein Subjekt kann etwa gegen sich oder gegen ein anderes Subjekt eine falsche Tätigkeit vollziehen, ohne dadurch den Status des andern respektive den eigenen Status als selbstbewusstes Subjekt überhaupt zu verkennen. Ein Subjekt kann etwa eine spezifische normative Ordnung Φ_x anerkennen, indem es sich und andere Subjekte als durch sie bestimmt sieht, und trotzdem gegen diese Ordnung verstoßen. Ich kann jemandem zum Beispiel einen Apfel stehlen, weil ich gerade extrem hungrig bin, obwohl ich weiß, dass das falsch ist. Ich stehle den Apfel nicht, weil ich dem andern grundlegend den Status als selbstbewusstes Subjekt abspreche. Ich anerkenne den andern und die normative Ordnung, die mir Diebstahl verbietet, und dennoch bestehle ich ihn und fühle mich schuldig. Oder ich gehe bei Rot über die Straße, weil ich keine Lust habe zu warten – obwohl auf der anderen Seite eine Familie mit kleinen Kindern wartet. Ich schäme mich, aber tue es trotzdem. Ich vollziehe meine Tätigkeit also im Bewusstsein ihrer Falschheit. Das ist möglich, da ich weiß, dass ich auch aus einem anderen Prinzip tätig sein kann als aus dem, das wir

gemeinsam anerkennen. Durch die Reflexivität meines Bewusstseins kann ich stets von der normativen Ordnung, die ich anerkenne – das heißt von mir selbst – zurücktreten, sie in Frage stellen und ihr widersprechen, indem ich aus dem Bewusstsein eines alternativen Prinzips tätig bin – so als wäre ich ein anderer. Ein Subjekt vollzieht also eine falsche Tätigkeit im Verhältnis zu einem zweiten Subjekt, wenn es dieses zwar unter einer spezifischen normativen Ordnung anerkennt, aber dennoch gegen sie verstößt. Eine formal falsche Tätigkeit hingegen *erscheint* dem Subjekt *meist* als richtig, da es das Subjekt, das durch sie verkannt wird, überhaupt nicht als ein selbstbewusstes Subjekt anerkennt.

Wie ist nun aber eine formal falsche Tätigkeit möglich? Es scheint, als könne ein Subjekt ein anderes unmöglich hinsichtlich seines Status als selbstbewusstes Subjekt verkennen, da es selbst überhaupt erst als ein selbstbewusstes Subjekt auftritt, indem es das andere gleichermaßen als ein solches anerkennt. Der Begriff der formalen Falschheit scheint damit widersprüchlich zu sein. Es soll nun abschließend erläutert werden, inwiefern eine formal falsche Tätigkeit dennoch wirklich sein kann. Nur so können wir den logischen Charakter der autonomen Tätigkeit vollends richtig verstehen. Denn aufgrund der Möglichkeit von Tätigkeiten, die formal falsch sind, muss die autonome Tätigkeit letztlich als ein Prozess historischer Ereignisse verstanden werden. Daraus zeigt sich schließlich, wie die selbstbewusste Gültigkeit einer normativen Ordnung richtig zu verstehen ist – nämlich als *soziohistorische Gültigkeit.*

10.2 Soziohistorische Gültigkeit und Verwirklichung der reflexiven Tätigkeit als Widerspruch[312]

Wie ist eine selbstbewusste Tätigkeit möglich, die formal falsch ist? Es ist eine Tätigkeit, die ihrer Form widerspricht. Durch eine solche Tätigkeit widerspricht ihr Subjekt dem universellen relationalen Bewusstsein, durch das es überhaupt ein Subjekt einer selbstbewussten Tätigkeit sein kann. Es unterminiert so die Wirklichkeit seiner selbst im Verhältnis zu einem anderen selbstbewussten Subjekt. Es ist also nicht bloß eine falsche Tätigkeit, die im

[312] Mein Nachdenken über den Begriff eines wirklichen Widerspruchs, den die reflexive Tätigkeit notwendig verwirklicht, wurde maßgeblich durch verschiedene Texte von Wolfram Gobsch geprägt. Besonders wichtig waren für mich vor allem die folgenden drei: »Philosophieren als Sterben. Selbsterkenntnis und Versöhnung bei Hegel«, »Der Mensch als Widerspruch und absolutes Wissen« und »The Idea of an Ethical Community. Kant and Hegel on the Necessity of Human Evil and the Love to Overcome It«.

Bewusstsein ihrer Falschheit vollzogen wird, gerade insofern ihr Subjekt eine spezifische normative Ordnung Φ_x anerkennt, obwohl es gegen sie verstößt. Um die Möglichkeit einer formal falschen Tätigkeit zu verstehen, muss ein spezifischer Aspekt der zweiten Natur erläutert werden, der bislang ausgeblendet wurde: Ihre Naturhaftigkeit, das heißt ihr Charakter als Gewohnheit, durch den sie als etwas *erscheinen* kann, das nicht auch anders sein könnte.

Die in Kapitel 10.1 entwickelte Auffassung von Autonomie, der zufolge das selbstbewusste Subjekt sich selbst eine partikulare normative Bestimmung verleiht, indem es sich durch den sozialen Prozess der Bildung eine zweite Natur aneignet, wird gemeinhin als die »linkshegelianische Auffassung der Autonomie« bezeichnet.[313] »[Sie] besagt: Autonomie wird durch Autonomie gewonnen. Der Grund der Autonomie ist Autonomie.«[314] Zwei selbstbewusste Subjekte interagieren miteinander und sind sich wechselseitig Grund ihrer autonomen Tätigkeit. Dieser Auffassung zufolge löst sich das Paradox der Autonomie auf. Die zweite Natur Φ_x ist die soziale Verwirklichung von Autonomie. Sie ist eine normative Ordnung, eine Praxis, die durch die partikulare Tätigkeit eines Subjekts überhaupt erst hervorgebracht wird, was nur möglich ist, wenn diese Tätigkeit einen sozialen Charakter aufweist, insofern sie eine Pluralität von Subjekten umfasst. Sowohl die Wirklichkeit der zweiten Natur, die Gewohnheit, als auch die daraus resultierende Tätigkeit ist somit durch und durch geistig. Die reflexive Tätigkeit wird durch kein normatives Prinzip bestimmt, das ihr vorgegeben wäre. Das selbstbewusste Subjekt muss dieses Prinzip als gültig anerkennen, wodurch es überhaupt erst Gültigkeit erlangt. Dadurch konstituiert es sich als eine partikulare Person: Erst indem es das betreffende Prinzip anerkennt, kann es als eine partikulare Person im Verhältnis zu anderen Personen erscheinen und von Letzteren als eine solche anerkannt werden.

Wenn das Subjekt die entsprechende zweite Natur erworben hat, so ist es aus dem Bewusstsein ihrer Gültigkeit tätig und reproduziert sie dementsprechend durch eine autonome Tätigkeit. Die zweite Natur, die Gewohnheit ist die Verwirklichung seiner Autonomie. Es ist die Wirklichkeit seines universellen reflexiven Bewusstseins, das sich selbst eine partikulare, habituelle Bestimmung verleiht und so als Person im Verhältnis zu einer zweiten Person auftritt. Dadurch besitzt das Subjekt die Gewissheit, dass seine Tätigkeit aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit resultiert. Es ist sich seiner selbst als autonomem Subjekt gewiss. Es kann sich diesbezüglich nicht täuschen. Natürlich kann es gegen seine eigene normative Ordnung verstoßen:

313 Vgl. Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 686.

314 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 686.

Es kann falsche Tätigkeiten vollziehen. Dennoch weiß es, dass es selbst durch seine Tätigkeit Quelle der Norm ist, die seine Tätigkeit normativ bestimmt. Es ist notwendig aus dem universellen Bewusstsein der wechselseitigen Anerkennung zweier oder mehrerer selbstbewusster Subjekte tätig. Dadurch konstituiert es sich überhaupt. Das bedeutet gleichzeitig, dass es keine formal falsche Tätigkeit vollziehen kann. Dies ist die linkshegelianische Auffassung der autonomen Tätigkeit.

Es soll nun gezeigt werden, dass die linkshegelianische Auffassung eine naive Erläuterung der autonomen Tätigkeit darstellt.[315] Dadurch wird deutlich, dass der Prozess, durch den Autonomie verwirklicht wird, nicht bloß als ein Prozess der Bildung, sondern darüber hinaus als ein Prozess historischer Ereignisse verstanden werden muss. *Die selbstbewusste Gültigkeit einer normativen Ordnung, durch deren Anerkennung sich das universelle Selbstbewusstsein selbst partikularisiert, ist nicht bloß als soziale Gültigkeit, sondern spezifischer als soziohistorische Gültigkeit zu begreifen.* Das will ich nun als Ausblick grob darstellen. Eine adäquate Auseinandersetzung mit dem Begriff der soziohistorischen Gültigkeit einer normativen Ordnung und mit dem Begriff eines historischen Ereignisses verlangte wesentlich mehr. Doch hier geht es mir vor allem darum darzustellen, inwiefern sich die reflexive Tätigkeit nicht nur partikularisiert, indem sie sich in Gestalt *einer* spezifischen normativen Ordnung Φ_{x1} verwirklicht. Sie partikularisiert sich vielmehr, indem sie notwendig eine Vielheit normativer Ordnungen Φ_{x1}, Φ_{x2}, Φ_{x3} etc. hervorbringt und diese wechselseitig aufeinander bezieht. So wird die reflexive Tätigkeit stets über sich hinausgerissen; sie partikularisiert sich und geht gleichzeitig immer wieder über ihre Partikularität hinaus.[316] Nur so kann die reflexive Tätigkeit sich selbst als die Verwirklichung von Autonomie im vollen Sinne begreifen. Erst so kann das selbstbewusste Subjekt ein Bewusstsein seiner selbst besitzen, das tatsächlich partikular und universell zugleich ist. Um sich als eine solchermaßen partikulare Wirklichkeit des universellen Bewusstseins seiner selbst zu manifestieren, bringt es permanent Konflikte hervor, die es stets wieder auflösen muss. Erst durch diesen Begriff der inneren Vielheit normativer Ordnungen und ihres Konflikts können wir endgültig verstehen, wie die autonome Tätigkeit gemäß einer hegelianischen Auffassung letztlich zu erläutern ist. Mit diesem Gedanken soll die vorliegende Arbeit zu ihrem Ende gelangen.

315 . Vgl. hierfür auch Gobsch, »The Idea of an Ethical Community. Kant and Hegel on the Necessity of Human Evil and the Love to Overcome It«, S. 188 ff.

316 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 80 (S. 62 f.).

Die Heteronomie der zweiten Natur

Christoph Menke kritisiert das linkshegelianische Verständnis von Autonomie als zu vereinfacht, insofern es davon absieht, dass die zweite Natur sich immer wieder in Natur verkehrt, wodurch sie in Heteronomie umschlägt. So kehrt laut Menke das Paradox der Autonomie folglich auch im Linkshegelianismus zurück.[317] Das Subjekt fällt durch die Gewohnheit in einen Zustand der Heteronomie zurück, weswegen ihm zufolge zur Verwirklichung der Freiheit ein weiterer Akt, ein Akt der Befreiung, notwendig ist, der die heteronom gewordene Gewohnheit permanent transformiert und überwindet. Was bedeutet es aber, dass die zweite Natur sich in Natur verkehrt und so in ihr Gegenteil, in Heteronomie, umschlägt? Ich will nun zuerst darauf eingehen, wie Christoph Menke dies versteht und welche Konsequenzen sich daraus für den Begriff der Autonomie ergeben. Anschließend will ich jedoch ein alternatives Verständnis dieser Problematik entwickeln.

Der Begriff der Gewohnheit, das heißt der Begriff der zweiten Natur, ist ein ambivalenter Begriff: Einerseits ist sie das Produkt einer geistigen Tätigkeit und somit Ausdruck von Autonomie, andererseits besitzt sie die Tendenz, sich in Natur zu verkehren, also in eine »mangelhafte, äußerlich-unmittelbare oder ›mechanische‹ Gestalt des Geistes«.[318] Menke hebt nun den zweiten Aspekt der Gewohnheit hervor, den der Linkshegelianismus ihm zufolge nicht berücksichtigt. Dadurch wird der Begriff der zweiten Natur zu einem »kritischen Begriff«: zweite Natur als die Natur, von der sich das selbstbewusste Subjekt immer wieder befreien muss.[319]

Die zweite Natur ist durch eine spezifische Antinomie charakterisiert.[320] *Erstens* verkehrt sich die Gewohnheit in eine unfreie Gestalt der geistigen Wirklichkeit. Sie ist zwar durch eine geistige Tätigkeit hervorgebracht. Doch sie tritt ihr zugleich als etwas Äußerliches gegenüber, als etwas, das außerhalb ihrer Kontrolle liegt. Die Natur oder genauer die Naturhaftigkeit wieder-

317 Vgl. Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 692.

318 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 689. Vgl. auch Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 688: »In seiner Theorie der Gewohnheit hat Hegel das so formuliert: ›Obgleich […] der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird [denn durch die Gewohnheit ›wohnt‹ sich der Geist im Menschen ›ein‹], so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem *Sklaven* und ist eine zwar nicht *unmittelbare, erste,* von der Einzelheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele *gesetzte, zweite Natur,* – aber doch immer eine *Natur,* ein die Gestalt des *Unmittelbaren* annehmendes *Gesetztes*, eine selber noch mit der Form des *Seins* behaftete *Idealität* des Seienden, folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, etwas bloß *Anthropologisches.*‹ (Enz. III, § 410 Z)«

319 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 688.

320 Vgl. Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 688 ff.

holt sich also in der Verwirklichung des Geistes, in der geistigen Wirklichkeit, selbst. Die Bestimmungen des Subjekts, die sich aus seiner Gewohnheit ergeben, erscheinen dem Subjekt als etwas Starres, Mechanisches, Gegebenes. Sie verlieren für es ihre Vernünftigkeit. Sie können von ihm nicht länger hinsichtlich ihrer selbsthervorgebrachten Richtigkeit verstanden werden, das heißt, sie können nicht länger als etwas anerkannt werden, was auch anders sein könnte. Dadurch sind diese Bestimmungen nicht länger Ausdruck von Autonomie. Sie verkehren sich in Heteronomie. Gewohnheit verkehrt sich also in eine »mangelhafte Gestalt des Geistes«. *Zweitens* ist die Gewohnheit aber notwendig für die Verwirklichung des Geistes und damit »unaufhebbar«. »Der Geist kann seine unfreie Existenz als zweite Natur oder Gewohnheit niemals ganz zurücklassen. Der Geist ist ›etwas beständig Naturverfallenes‹, weil er ›*niemals aufhört*, naturverfallener Geist zu sein‹.«[321] Auch in der linkshegelianischen Auffassung tritt also eine spezifische Gestalt des Paradoxes der Autonomie auf: Die Verwirklichung von Autonomie ist immer auch eine heteronome Wirklichkeit. Die Verwirklichung der Autonomie tritt dem Subjekt auch immer als Natur – und das heißt äußerlich – gegenüber. Die zweite Natur erscheint ihm als etwas Gegebenes.

Befreiung als willkürlicher Akt

Aufgrund der notwendigen und stets wiederkehrenden Heteronomie der Gewohnheit muss die Verwirklichung von Freiheit also anders erklärt werden als ausschließlich durch den Begriff der zweiten Natur. Ich möchte nun Menkes Begriff der Autonomie in »Autonomie und Befreiung« darstellen und dabei aber zeigen, dass auch hier eine grundlegende Schwierigkeit auftritt. Deshalb werde ich anschließend eine hegelianische Erläuterung vorschlagen, der zufolge die Verwirklichung der Autonomie als ein historischer Prozess verstanden werden muss, der in sich ein spezifisches Verhältnis einer Vielheit partikularer normativer Ordnungen hervorbringt.

Laut Menke muss die Gewohnheit, in der sich die geistige Tätigkeit notwendig, jedoch stets mangelhaft verwirklicht, permanent durch einen Akt, der ihr äußerlich ist, überwunden werden. Dies ist der Akt der Befreiung. Durch diesen Akt kann das Subjekt Autonomie hervorbringen. So wird die Gewohnheit stets neu gebildet, womit wir es mit einem Prozess der Bildung zu tun haben, der vom oben eingeführten, linkshegelianischen Begriff der Bildung verschieden ist. »[D]ie Bildung der autonomen Gestalt des Geistes ist

321 Menke, »Autonome und Befreiung«, S. 689.

[dabei aber] nicht die autonome Tat des Geistes«. Es ist damit die »These, dass der Geist sich nicht selbst hervorbringt«, sondern durch einen Akt, der von ihm verschieden ist, hervorgebracht wird.[322] Die Tätigkeit der Befreiung ist also nicht geistig. Dennoch bringt sie die Wirklichkeit von Autonomie hervor.

Durch den Akt der Befreiung wird das selbstbewusste Subjekt von seiner Naturhaftigkeit, der Heteronomie seiner Gewohnheit, befreit, in die es immer wieder zurückfällt. »Das Werden des Geistes ist seine Befreiung aus der Natur«, seine Befreiung von der Naturhaftigkeit der zweiten Natur. »Das Werden des Geistes, der Gewinn seiner Autonomie besteht darin, diese äußerliche, damit unfreie Weise der Verknüpfung der Natur durch solche Weisen der Verknüpfung zu ersetzen, die das Subjekt als vernünftige, aus Gründen anzuerkennen und sich damit anzueignen vermag.«[323] Um das selbstbewusste Subjekt von der Naturhaftigkeit seiner zweiten Natur, also von der Heteronomie der Gewohnheit, zu befreien, darf die Tätigkeit der Befreiung nun weder einem vorgegebenen Gesetz gehorchen noch selbst direkter Ausdruck von Autonomie sein. Der Akt der Befreiung ist eine heteronome Tätigkeit, die »gesetzlos« und somit willkürlich geschieht.[324] Sie ist nicht geistig. Doch dann kehrt auch in dieser Auffassung das Paradox der Autonomie in einer neuen Gestalt zurück: »Wenn also die defiziente Form der zweiten Natur dem Geist wesentlich ist, weil er in dieser Form stets wieder beginnt; wenn es daher keine Autonomie des Geistes ohne Befreiung von der zweiten Natur gibt; und wenn Befreiung kein autonomer Akt, sondern ein gesetzloser Akt der Willkür gegen das auferlegte Gesetz der Gewohnheit, also ein heteronomer Akt gegen heteronome Macht ist – dann ist der Autonomie Heteronomie eingeschrieben«.[325]

Christoph Menke stellt in »Autonomie und Befreiung« dar, wie das Paradox der Autonomie in Rousseaus Begriff der Selbstgesetzgebung, dann in einer konstitutivistischen Leseweise von Kants Autonomiebegriff und auch im linkshegelianischen Verständnis der zweiten Natur jeweils in einer spezifischen Gestalt auftritt. Auch in seiner Theorie der Befreiung, mit der er darlegt, wie das selbstbewusste Subjekt sich stets von seiner zweiten Natur befreien muss, um seine Autonomie zu verwirklichen, kehrt das Paradox der Autonomie erneut in einer bestimmten Gestalt wieder. Menke hingegen affirmiert dieses Paradox und legt nahe, dass Freiheit anders verstanden werden muss, nicht ausschließlich als Autonomie. Autonomie wird durch den heteronomen Akt der Befreiung hervorgebracht, der sich gegen die heteronom

322 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 686.
323 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 687.
324 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 693.
325 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 693.

gewordene zweite Natur richtet und diese überwindet. »Die Einsicht in das Paradox der Autonomie muss zur Einsicht in die Grenze dieses Begriffs [des Autonomiebegriffs], damit des Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie werden. Sie macht einen anderen Freiheitsbegriff notwendig, der den Akt der Befreiung jenseits der Alternative von Autonomie und Heteronomie zu denken erlaubt.«[326] Der Akt der Befreiung ist also gewissermaßen heteronom und autonom zugleich, oder genauer: Er ist »jenseits der Alternative von Autonomie und Heteronomie zu denken«.

Der Begriff der Autonomie ist für Menke durch eine innere Spannung charakterisiert: »Es kann Autonomie nur geben, wenn die beiden Elemente, die die Autonomie intern verbinden will, wenn Gesetz und Freiheit einander äußerlich, im Kampf der Befreiung, entgegentreten«.[327] Autonomie wird gemeinhin als die Einheit von Gesetz und Freiheit verstanden, so dass diese zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit darstellen. Eine Tätigkeit ist autonom, wenn sie selbst Quelle des normativen Prinzips, des Gesetzes, ist, durch das sie bestimmt wird. Wenn aber nun diese zwei Elemente, Norm und Freiheit, auseinandertreten, scheint der Begriff der Autonomie zu zerfallen. Norm und Freiheit werden zu Gestalten der Heteronomie.[328] Wie kann hier also noch von Autonomie oder Freiheit gesprochen werden, wenn das, was »die Autonomie intern verbinden will, wenn Gesetz und Freiheit einander äußerlich, im Kampf der Befreiung, entgegentreten«?[329] Diese Charakterisierung legt also entweder nahe, dass Freiheit ganz anders, nicht länger als Autonomie begriffen werden muss, oder aber es bedeutet, dass Freiheit als Autonomie in sich einen Widerspruch aufweist, der durch den Kampf der Befreiung zum Ausdruck kommt. Wenn also am Begriff der Autonomie festgehalten werden soll, dann scheint die Verwirklichung der Autonomie die Verwirklichung eines Widerspruchs zu sein.

Die Verwirklichung von Autonomie scheint die Verwirklichung eines Widerspruchs zu sein. Dies wirft allgemein die Frage auf, ob es überhaupt richtig ist, die Verwirklichung von Autonomie, das heißt die Wirklichkeit der geistigen Tätigkeit, als etwas begreifen zu wollen, was frei von Widersprüchen ist, das heißt als etwas, was in sich keine Widersprüche hervorbringt oder dem keine Widersprüche zugrunde liegen. Kann Widerspruchsfreiheit ein Prinzip der geistigen Tätigkeit sein? Einerseits scheint es logisch unmöglich, dass mit einem Begriff, der in sich einen Widerspruch enthält,

326 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 693.
327 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 693.
328 Vgl. Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 693.
329 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 693.

überhaupt etwas verstanden werden kann. Andererseits bestimmt Hegel den Begriff der geistigen Tätigkeit gerade so, dass der Widerspruch ein notwendiges Moment seiner Verwirklichung ausmacht.[330] Wenn also der Widerspruch ein notwendiger Aspekt der Verwirklichung der geistigen Tätigkeit ist, dann ist es in der Tat falsch, wenn die linkshegelianische Auffassung von Autonomie die geistige Tätigkeit so zu erläutern sucht, dass sie eine vollkommen widerspruchsfreie Wirklichkeit darstellt: nämlich als die harmonische Einheit zweier (oder mehrerer) verschiedener Subjekte im Akt ihrer wechselseitigen Anerkennung.

Menkes Begriff eines Kampfs der Befreiung, durch den Autonomie fortwährend verwirklicht wird, erfüllt also Hegels Kriterium für einen angemessenen Begriff der geistigen Tätigkeit – nämlich dass dieser eine bestimmte Weise des Widerspruchs in sich enthalten und erklären muss. Dennoch bleibt eine grundlegende Schwierigkeit: Wie ist der Akt der Befreiung zu charakterisieren, so dass er die zweite Natur, die Normen, die sich in Form der heteronom gewordenen Gewohnheit verwirklichen, transformieren und zu etwas Geistigem erheben kann? Als willkürlicher, gesetzloser Akt kann er keine Tätigkeit sein, die wiederholt vollzogen wird. Für seine Wiederholung wäre ein Gesetz, ein Prinzip, notwendig, dem zufolge er sich wiederholt ereignen könnte. Doch wie oben in Teil II und III erläutert wurde, muss eine Tätigkeit wiederholt auftreten, wenn sie die allgemeinen Prinzipien von etwas, das eine Natur ist, modifizieren und bestimmen soll. Sie muss eine habituelle Zeitlichkeit aufweisen: Autonomie kann nur durch den wiederholten Vollzug entsprechender Tätigkeiten verwirklicht werden. Es stellt sich also folgende Frage, die meines Erachtens keine Antwort finden kann: Wie kann ein gesetzloser Akt der Befreiung wiederholt werden, wie eine habituelle Zeitlichkeit besitzen? Falls er nicht wiederholt werden kann, kann er unmöglich Quelle der materiellen Wirklichkeit von etwas Allgemeinem, von einem Prinzip der Richtigkeit etwa sein. Durch ihn kann dann also unmöglich Autonomie hervorgebracht werden. Deshalb will ich nun ein alternatives Verständnis davon vorschlagen, inwiefern die geistige Tätigkeit die Verwirklichung eines Wider-

[330] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 382 Z: »Der Geist aber hat die Kraft, sich im Widerspruche, folglich im Schmerz (sowohl über das Böse wie über das Üble) zu erhalten. Die gewöhnliche Logik irrt daher, indem sie meint, der Geist sei ein den Widerspruch gänzlich von sich Ausschließendes. Alles Bewußtsein enthält vielmehr eine Einheit und eine Getrenntheit, somit einen Widerspruch […]. Der Widerspruch wird aber vom Geiste ertragen, weil dieser keine Bestimmung in sich hat, die er nicht als eine von ihm gesetzte und folglich als eine solche wüßte, die er auch wieder aufheben kann. Diese Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geistes.«

spruchs ist. Dazu muss nochmals darauf eingegangen werden, weshalb sich die zweite Natur immer wieder in Heteronomie verkehrt.

Innere Vielheit der zweiten Natur und der Prozess historischer Ereignisse

Die zweite Natur verkehrt sich immer wieder in Heteronomie, die ihr Subjekt stets überwinden und aufheben muss. Es scheint deswegen so, als ob ein weiterer Begriff, eine weitere Form der Tätigkeit – zum Beispiel ein gesetzloser, willkürlicher Akt der Befreiung – nötig wäre, um die Verwirklichung von Autonomie zu verstehen. Im Folgenden soll nun die Frage gestellt werden, ob es nicht dennoch möglich ist, Autonomie ausschließlich durch den Begriff der zweiten Natur zu verstehen. Damit wäre eine Erklärung der autonomen Tätigkeit als einer Tätigkeit möglich, die durch und durch geistig ist. Sie erfolgt ausschließlich aus dem allgemeinen Bewusstsein ihrer Richtigkeit und wird durch nichts hervorgebracht, was ihr als eine partikulare Bestimmung vorgegeben oder ihr anderweitig äußerlich wäre. Ein solches Verständnis der zweiten Natur muss aber von der oben dargestellten linkshegelianischen Auffassung abweichen, indem es berücksichtigt, dass Gewohnheit sich immer wieder in Heteronomie verkehrt. Gleichzeitig darf dasjenige, was sie von diesem Rückfall in die Heteronomie befreit, aber nichts sein, was gesetzlos, was nicht geistig ist.

Der linkshegelianische Begriff der zweiten Natur, durch den Autonomie verstanden werden soll, ist in zwei Hinsichten unzulänglich: *Erstens* verkennt er, wie erläutert, dass die zweite Natur Φ_x sich in etwas verkehrt, was der reflexiven Tätigkeit als eine gegebene, das heißt unhintergehbare partikulare Bestimmung erscheint. Die partikulare normative Bestimmung seiner Tätigkeit, die daraus resultiert, erscheint dem Subjekt unbedingt notwendig und so, als wäre sie nicht länger durch seine autonome Tätigkeit bestimmbar. Es *naturalisiert* seine normative Ordnung. Das heißt, es begreift die betreffende normative Ordnung Φ_x als seine ihm vorgegebene Natur, womit es dem logischen Charakter seiner reflexiven Tätigkeit widerspricht. Seine Tätigkeit konstituiert sich so als heteronom. Es *erscheint* sich selbst als heteronom. *Zweitens* stellt die linkshegelianische Auffassung einen Versuch dar, Autonomie als etwas zu verstehen, was immer schon mit sich selbst versöhnt ist – als etwas, was nicht aus sich selbst heraus fundamentale Konflikte erzeugt. Sie vertritt den Anspruch, die Wirklichkeit der Autonomie als widerspruchsfrei, als vollkommen harmonisch zu begreifen. Ein solches Verständnis ist jedoch zu vereinfacht, da für Hegel der Widerspruch ein notwendiges Moment der geistigen Wirklichkeit darstellt. Deswegen soll nun eine hegelianische Auf-

fassung der zweiten Natur formuliert werden, die diese Unzulänglichkeiten nicht aufweist. Wie ich zeigen will, ist dies möglich, wenn die Selbst-Partikularisierung des reflexiven Bewusstseins als ein permanenter, historischer Prozess gedacht wird, durch den das universelle Bewusstsein der wechselseitigen Anerkennung ein spezifisches Verhältnis einer Vielheit von normativen Ordnungen hervorbringt. Oder anders formuliert: Die zweite Natur kann nur als die Verwirklichung von Autonomie verstanden werden, wenn durch die reflexive Tätigkeit, die sie hervorbringt, eine Pluralität verschiedener zweiter Naturen aufeinander bezogen wird.

Nicht nur der primäre Erwerb einer zweiten Natur, das heißt nicht nur der Prozess der Bildung, weist einen relationalen Charakter auf, insofern sich die reflexive Tätigkeit, die Quelle der zweiten Natur ist, vervielfacht. Es gibt nicht nur *eine* zweite Natur, durch die mehrere Subjekte bestimmt werden und die von mehreren Subjekten zusammen hervorgebracht wird, nicht nur *eine* Praxis, an der mehrere Subjekte teilnehmen. Es muss vielmehr notwendig mehrere verschiedene Gestalten der zweiten Natur geben, wenn der Begriff der zweiten Natur erklären soll, wie Autonomie möglich ist. Sie tritt notwendig in mehrfacher Gestalt auf. Wie gezeigt werden soll, kann der Begriff der zweiten Natur nur dadurch verwirklicht werden, dass er in sich eine spezifische Verschiedenheit, eine Vielheit seiner selbst hervorbringt. Der Begriff der zweiten Natur ist nicht nur dadurch wirklich, dass er von einer Vielheit von Subjekten verwirklicht wird, sondern vielmehr dadurch, dass er selbst eine Vielheit seiner selbst hervorbringt. Es muss also *eine* zweite Natur einer *anderen zweiten* Natur gegenübertreten. Nur so kann die zweite Natur das sein, durch das und in dem sich die reflexive Tätigkeit verwirklicht. Die Entwicklung und die Vermittlung einer Vielheit normativer Ordnungen, die je eine zweite Natur darstellen, ist, wie nun erläutert werden soll, der fortwährende Prozess historischer Ereignisse. In diesem Prozess verwirklicht sich das selbstbewusste Subjekt als individuelle Person, das bedeutet – wie sich zeigen wird – als die Einheit der Person, die sich in drei Gestalten gliedert: erste, zweite und dritte Person.

Laut Hegel erlangt die autonome Tätigkeit (die Idee der Freiheit) ihre vollständige materielle Verwirklichung in einer soziohistorischen Wirklichkeit, die er »Sittlichkeit« nennt.[331] Die objektive Wirklichkeit des Selbstbewusstseins manifestiert sich Hegel zufolge im Staat, der alles, was in und durch ihn wirklich ist, als eine sittliche Welt enthält.[332] Der Begriff des Staats ist nun

[331] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 513.

[332] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 385 Z: »Die volle Verwirklichung jener im Eigentum noch unvollkommenen, noch formellen Freiheit, die

auf zwei Weisen ein Begriff der Identität und Differenz zugleich. Er besitzt zwei Dimensionen, hinsichtlich derer er ein Prinzip der Identität und der Differenz zugleich ist: Eine innere und eine äußere. In beiden Dimensionen findet aufgrund des Moments der Differenz eine spezifische Form der Vervielfältigung statt, wodurch die geistige Tätigkeit, das Selbstbewusstsein, in eine innere Opposition zu sich selbst treten kann. Gegen innen ist es die *bürgerliche Gesellschaft*, in der sich der Staat in eine Vielheit verschiedener und selbstständiger Personen gliedert, und gegen außen unterscheidet er sich von anderen Staaten.[333]

So ist es möglich, dass sich zwei oder mehr selbstbewusste Subjekte begegnen, die je eine andere zweite Natur, die also je eine verschiedene normative Ordnung verkörpern. Ein solches Verhältnis zweier selbstständiger Subjekte unterscheidet sich nun vom innerlichen Verhältnis zweier Subjekte, durch das sie gemeinsam *eine* spezifische zweite Natur Φ_x anerkennen und reproduzieren (Kapitel 10.1). Es ist kein wechselseitiges zweitpersonales Verhältnis, durch das sich zwei Subjekte wechselseitig als Verkörperung ein und derselben normativen Ordnung anerkennen. Sie können sich nicht wechselseitig unter ein und demselben normativen Bewusstsein Φ_x anerkennen, da sie je eine unterschiedliche normative Ordnung verkörpern. Sie treten in Opposition zueinander. Die bürgerliche Gesellschaft darf deswegen nicht als eine organische Einheit verstanden werden, in der jeder Teil zwar etwas Verschiedenes tut, aber dennoch ein und dasselbe Ganze hervorbringt – wie etwa im Verhältnis eines weiblichen und eines männlichen Wolfs, die zusammen die Einheit ihrer Gattung reproduzieren, indem sie je verschiedene Tätigkeiten vollziehen. Hegel bestimmt die bürgerliche Gesellschaft deswegen auch als »System der Atomistik«.[334] Es ist vielmehr ein äußerliches Verhältnis, in dem sich die betreffenden Subjekte gerade nicht als Quelle ein und derselben

Vollendung der Realisation des Begriffs des objektiven Geistes wird aber erst im Staate erreicht, in welchem der Geist seine Freiheit zu einer von ihm gesetzten Welt, zur sittlichen Welt entwickelt.«

[333] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, §536, §537, §545, §547. Für eine nähere Auseinandersetzung mit der Frage, wie das äußere Verhältnis zweier oder mehrerer Staaten als je verschiedener Gestalten der Sittlichkeit zu bestimmen ist, siehe Addendum.

[334] Vgl. etwa Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, §523: »Die Substanz, als Geist sich abstrakt in viele *Personen* (die Familie ist nur *eine* Person), in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbständiger Freiheit und als *Besondere* für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem Bewußtsein und zu ihrem Zwecke haben, – das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbständigen Extremen und von deren besonderen Interessen; die in sich entwickelte

normativen Ordnung verstehen. Bildhaft kann das folgendermaßen dargestellt werden: Zu den zwei Personen, die zusammen durch den Prozess der Bildung ein und dieselbe normative Ordnung Φ_{x1} anerkannt haben und diese fortan reproduzieren, tritt nun gewissermaßen eine dritte Person hinzu, die eine andere normative Ordnung Φ_{x2} verkörpert. Das heißt, es treten sich zwei verschieden bestimmte Gestalten der reflexiven Tätigkeit *äußerlich* gegenüber: Φ_{x1} und Φ_{x2}. Ihr Verhältnis ist vorerst ein Verhältnis der Äußerlichkeit, das heißt die betreffenden Subjekte verstehen das, was das andere tut, nicht als Ausdruck eines reflexiven Bewusstseins der Richtigkeit. Sie annihilieren jedes für sich den Gültigkeitsanspruch des anderen. Das, was Du tust, besitzt für mich keine Gültigkeit. Denn das würde die Gültigkeit dessen, was ich tue, bedrohen – und *vice versa*. Sie negieren sich wechselseitig und versuchen, das je andere Subjekt dem je eigenen normativen Prinzip zu unterwerfen. Die reflexive Tätigkeit tritt sich so selbst als etwas Äußeres gegenüber, obwohl beide Gestalten letztlich in ein und demselben universellen Bewusstsein der Anerkennung ihren Ursprung haben. Das ist ein Widerspruch und es ist die Quelle einer spezifischen Form von Konflikt, wodurch sich die Möglichkeit einer formal falschen Tätigkeit erklären lässt.

Konflikt, formale Falschheit und historisches Ereignis

Ich möchte nun vorschlagen, dass der Begriff des Staates der Ort ist, in dem die oben dargestellte Antinomie der zweiten Natur in einer spezifischen Form zum Tragen kommt.[335] Sowohl in der bürgerlichen Gesellschaft als auch im Verhältnis zweier Staaten können sich zwei verschiedene Verwirklichungen der reflexiven Tätigkeit, das heißt zwei verschiedene Gestalten der zweiten Natur, je äußerlich aufeinander beziehen. Die zweite Natur tritt dann als eine mangelhafte, naturhafte Gestalt auf, da sie als etwas unmittelbar Gege-

Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft oder als *äußerer Staat.*«

[335] Die Antinomie kann wie oben auch auf der Stufe des subjektiven Geistes beschrieben werden (vgl. auch Fn. 320). Dort besitzt sie eine andere Gestalt: Sie betrifft in erster Linie das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst, das Verhältnis des Subjekts zu seiner naturgewordenen Gewohnheit, die ihm äußerlich gegenübertritt. Da konnte sie jedoch, wie dargestellt, nicht aufgelöst werden, weil sie eine atomistische Struktur betrifft und so auf Willkür rekurrieren muss. Doch hier, auf der Stufe des objektiven Geistes, betrifft sie das Verhältnis mehrerer verschiedener Wirklichkeiten der reflexiven Tätigkeit, das heißt mehrere selbstbewusste Subjekte in ihrem Verhältnis zueinander. Sie besitzt hier eine relationale Struktur. Wie nun gezeigt werden soll, kann sie deswegen in dieser Gestalt aufgelöst werden.

benes erscheint. Die reflexive Tätigkeit erscheint in einem äußerlichen Verhältnis zweier Subjekte, die je eine andere zweite Natur verkörpern. Beide sind aus der Anerkennung einer je verschiedenen normativen Ordnung tätig, womit sie das, was das andere tut, vorerst nicht als Ausdruck eines reflexiven Bewusstseins der Richtigkeit verstehen und anerkennen können. Ein Beispiel eines solchermaßen äußerlichen Verhältnisses ist etwa die Begegnung zweier Sprecher:innen unterschiedlicher Sprachen. Sie verstehen sich wechselseitig nicht und können sich nicht als Subjekte spezifischer geistiger Tätigkeiten anerkennen. In einer solchen Situation verkehrt sich die Anerkennung einer normativen Ordnung, die zweite Natur, in ihr Gegenteil, in Heteronomie. Das selbstbewusste Subjekt begreift seine normative Ordnung selbst als etwas, das notwendig ist, ohne sie als etwas Gesetztes zu begreifen. Die zweite Natur tritt im Verhältnis zum anderen Subjekt so als Natur auf – und zwar gegenüber beiden Subjekten. Sie wird naturalisiert. Die reflexive Tätigkeit erscheint so als Heteronomie, insofern das Subjekt die von ihm anerkannte normative Ordnung Φ_x als etwas begreift, das notwendig, gegeben und unhintergehbar ist – und so erscheint sie auch dem anderen Subjekt. Ihre normativen Prinzipien erscheinen starr und mechanisch, naturhaft. Beide Subjekte interagieren deswegen miteinander, als wären die jeweils eigenen normativen Prinzipien keine, die durch eine autonome Tätigkeit etabliert wurden und als solche plastisch sind und damit ebenfalls anders sein könnten. Beide beharren auf der Gültigkeit der jeweils eigenen normativen Ordnung, ohne die andere als eine Ordnung anzuerkennen, die ebenfalls (möglicherweise) gültig ist. Die beiden Subjekte treten dadurch nicht länger von ihrer partikularen Bestimmung, Φ_{x1} und Φ_{x2}, zurück. Sie vergessen, dass ihre jeweilige normative Ordnung in Frage gestellt werden kann. Sie verlieren das Bewusstsein der Kontingenz, das die Anerkennung einer normativen Ordnung grundlegend charakterisiert. Damit erscheint das, was das jeweils andere Subjekt tut, als eine falsche Tätigkeit, als eine Tätigkeit, die nicht der eigenen normativen Ordnung Φ_x entspricht. Dadurch verkennt das selbstbewusste Subjekt jedoch das jeweils andere als ein Subjekt, das ebenfalls aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit tätig ist und somit als eine Quelle einer normativen Ordnung anzuerkennen ist. Die betreffenden Subjekte verkennen, dass die reflexive Tätigkeit eine Vielheit von Praktiken hervorbringen kann, die sich zwar wechselseitig ausschließen, aber dennoch alle zugleich gültig sein können.[336]

[336] Hierin liegt auch, so denke ich, die Beschränktheit der linkshegelianischen Auffassung von Autonomie. Sie geht davon aus, dass es letztlich nur *eine* Praxis gibt. Diese eine Praxis mag sich zwar organisch in verschiedene Praktiken gliedern. Doch es ist immer *eine* einheitliche Totalität von Praktiken, die innerlich aufeinander bezogen sind. Dem Linkshegelianismus entgeht, dass die geistige Tätigkeit eine Vielheit von Totalitä-

In der dargestellten Situation eines äußerlichen Verhältnisses zweier geistiger Wirklichkeiten kommt es nun zu einer spezifischen Form von Konflikt, den wir, wie erläutert, als innere Opposition der reflexiven Tätigkeit begreifen können.[337] Denn beide treten sich (noch) unvermittelt und vollkommen äußerlich gegenüber. Sie negieren sich wechselseitig. Das eine Subjekt versucht das jeweils andere als etwas Äußeres zu bestimmen, ohne anzuerkennen, dass seine Tätigkeit ebenfalls Ausdruck von Autonomie ist. Es verkennt, dass das andere Subjekt ebenfalls aus einem reflexiven Bewusstsein der Richtigkeit tätig ist. Das eine Subjekt sucht das andere gemäß der eigenen normativen Ordnung zu bestimmen. Es kann etwa versuchen, es zu zwingen, gemäß seinem partikularen Begriff der Richtigkeit tätig zu sein. Es lässt nur zu, was es selbst für richtig hält, obwohl das andere genauso aus der Anerkennung einer normativen Ordnung tätig ist. Dies ist ein antagonistisches Verhältnis, ein Kampf. Der eine Pol versucht den jeweils anderen gemäß den eigenen Prinzipien zu bestimmen. Es ist der Versuch, die Verschiedenheit aufzuheben, indem der andere Pol der eigenen Gesamtheit von Normen untergeordnet wird. Oder das eine Subjekt kann aus Furcht vor dem anderen sich dessen Bestimmungsgewalt fügen und sich ihm so unterordnen. Es gibt unzählige Beispiele und etliche Formen dieses antagonistischen Verhältnisses.

Ein besonders drastisches Beispiel ist die Sklaverei, die vollständige Unterordnung des Anderen unter die eigenen Prinzipien, indem der Andere dieser Unterordnung ›zustimmt‹.[338] Ein weiteres Beispiel sind ökonomische Missverhältnisse, durch die ein Subjekt das andere dergestalt ausbeutet, dass letzteres, obwohl es für ersteres Güter produziert, nicht gemäß dem eigenen Begriff davon, wie zu leben richtig ist, tätig sein kann. Oder gesellschaftliche Verhältnisse, durch die eine Gruppe einer anderen Gruppe verunmöglicht, sich so zu bestimmen, wie sie es für richtig hält. Oder etwa auch die Annexion, Kolonialisierung und Ausbeutung eines Staates durch einen anderen. Auch die frühneuzeitlichen Religionskriege in Europa können hier als Beispiel betrachtet werden. In einem solchermaßen antagonistischen Verhältnis verkennen sich die betreffenden Subjekte wechselseitig als selbstbewusste Subjekte, die je aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit tätig sind. Das heißt, sie widersprechen dem universellen Bewusstsein der Anerken-

ten normativer Prinzipien hervorbringt, die zugleich innerlich *und* äußerlich aufeinander bezogen sind: eine Totalität von Totalitäten. Dies ist auch der Grund dafür, dass der Linkshegelianismus die Verwirklichung von Autonomie als etwas zu begreifen sucht, das widerspruchsfrei und allzu harmonisch ist.

[337] Vgl. für den Begriff der inneren Opposition auch Frey, »Abstrakte Körper«, S. 70–73.

[338] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 66, 75 Z.

nung, durch das sie sich überhaupt als selbstbewusste Subjekte, als Subjekte einer autonomen Tätigkeit, konstituieren. *Was sie im Verhältnis zum je anderen tun, ist dadurch als eine formal falsche Tätigkeit zu begreifen.* Ihr Verhältnis ist durch formale Falschheit charakterisiert. Sie verlieren so beide das universelle reflexive Bewusstsein ihrer selbst, durch das sie überhaupt erst Quelle einer autonomen Tätigkeit sein können. Sie vergessen sich selbst als das, was sie sind. So kollabiert ihr Status als selbstbewusstes Subjekt; ihre Tätigkeit verkehrt sich in Heteronomie.

Hegel beschreibt nun aber die Möglichkeit, ein solches antagonistisches Verhältnis aufzulösen, ohne dass der jeweils andere Pol hinsichtlich seiner eigenen normativen Ordnung, seiner eigenen Praxis, negiert wird. Die Auflösung des Konflikts besteht also nicht darin, dass sich einer der beiden Pole durchsetzt, so dass von nun an nur noch eine der beiden normativen Ordnungen gültig wäre. In diesem Fall würde die reflexive Tätigkeit weiterhin in ihrem Zustand der Heteronomie verharren. Die betreffenden Subjekte wären dann nach wie vor heteronom, auch wenn ihr Verhältnis durch die Unterwerfung einen harmonischen Charakter erhielte. Die Auflösung besteht vielmehr darin, die Verschiedenheit der beiden geistigen Wirklichkeiten wechselseitig anzuerkennen: Ich bin allgemein gemäß Φ_{x1} tätig, du gemäß Φ_{x2}. So anerkennen wir uns wechselseitig als eine autonome Wirklichkeit, die je aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit resultiert, wenngleich wir nicht denselben partikularen Begriff der Richtigkeit besitzen. Dazu müssen beide Subjekte von sich und ihrer jeweiligen normativen Ordnung reflexiv zurücktreten. Denn nur dadurch sind sie sich ihrer normativen Ordnung, ihrer zweiten Natur, als etwas bewusst, was zwar gültig ist, aber dennoch gleichzeitig auch anders sein könnte. Sie besitzen damit ein Bewusstsein der Kontingenz, das die Anerkennung ihrer jeweiligen normativen Ordnung notwendig charakterisiert. Nur so können sie ein reflexives Bewusstsein ihrer normativen Ordnung Φ_{x1} haben und ein anderes, zweites Subjekt anerkennen, das gemäß einer anderen normativen Ordnung Φ_{x2} tätig ist. Sie gehen so über ihre Partikularität, über die Partikularität ihrer zweiten Natur, hinaus und anerkennen eine andere zweite Natur als eine ebenfalls mögliche habituelle Bestimmung ihrer selbst, wenngleich sie sie als Wirklichkeit von sich ausschließen.

Nur so ist die logische Struktur der Anerkennung möglich, die in Teil III (insbesondere in Kapitel 7) als konstitutiv für ein normatives Bewusstsein herausgearbeitet wurde: Das selbstbewusste Subjekt affirmiert durch seine Anerkennung eine spezifische normative Ordnung Φ_{x1} und negiert zugleich andere material inkompatible normative Ordnungen Φ_{x2}, Φ_{x3} etc., die ebenfalls mögliche habituelle Bestimmungen seiner selbst wären. Nur so kann

es die innere Spannung des Selbstbewusstseins (Kapitel 5) in *einem einheitlichen* Akt verwirklichen, in *einem* Bewusstsein, das universell und partikular zugleich ist. Nur so, indem es die Möglichkeit einer anderen normativen Ordnung Φ_{x2} anerkennt, besitzt es sowohl das universelle Bewusstsein der wechselseitigen Anerkennung, $\aleph_1$ versus $\aleph_2$ als auch das partikulare Bewusstsein seiner eigenen normativen Ordnung Φ_{x1}. Der Akt der Anerkennung ist dadurch partikular und universell zugleich. Erst so besitzt das selbstbewusste Subjekt ein stabiles Bewusstsein davon, dass es sich aus einem universellen Bewusstsein seiner selbst eine partikulare habituelle Bestimmung verleiht.

Wie kann der dargestellte Konflikt nun aber aufgelöst werden, ohne dass das Verhältnis der beiden Subjekte sich auflöst oder in seiner Äußerlichkeit verharrt? Wie können die beiden normativen Ordnungen miteinander vermittelt werden? Es ist nicht so, dass eine der beiden normativen Ordnungen sich durchsetzt. Doch die Auflösung des Konflikts darf auch nicht darin bestehen, dass beide sich nicht mehr aufeinander beziehen und sich je spezifische ›private‹ (vollkommen voneinander isolierte) Sphären zuordnen, in denen sie nach Belieben tun und lassen können, was sie wollen. Sie dürfen den Konflikt nicht auflösen, indem sie sich je eine isolierte Sphäre der ›Privatheit‹ zusprechen. Dann würde ihr Verhältnis als ein wechselseitiges Verhältnis der Anerkennung kollabieren. Das wäre ein Ende ihrer Interaktion, durch die sie sich überhaupt erst als selbstbewusste Subjekte konstituieren. Es wäre die formale Falschheit der Indifferenz: Sie würden sich nicht länger als Subjekte aufeinander beziehen, die aus einem allgemeinen Bewusstsein der Richtigkeit tätig sind. Alles, was sie dann tun würden, wäre willkürlich oder durch ihre Natur gegeben. Vielmehr müssen sie beide das, was das jeweils andere tut, als möglicherweise richtige Tätigkeit anerkennen, auch wenn Letztere gleichzeitig durch die jeweils eigene normative Ordnung ausgeschlossen wird. Das heißt, es muss eine *Einigung* stattfinden, in der aber nach wie vor ihre Verschiedenheit bestehen bleiben kann. Die je verschiedenen Praktiken, die zwei verschiedenen normativen Ordnungen, müssen wechselseitig aufeinander bezogen und dergestalt bestimmt (und gegebenenfalls modifiziert) werden, dass sie *miteinander* verwirklicht werden können.

Die wechselseitige Anerkennung, die die betreffenden Subjekte durch diese Einigung etablieren, weist damit in einem noch fundamentaleren Sinn einen sozialen Charakter auf: Beide Subjekte anerkennen, dass ihr Verhältnis immer schon durch ein universelles Bewusstsein der Richtigkeit konstituiert war, wenngleich sie beide nicht denselben partikularen Begriff der Richtigkeit besitzen. Durch diesen Akt der Anerkennung – nennen wir ihn »¥« –, der erst im Laufe des Konflikts hervorgebracht wird, können sie sich

auf eine übergeordnete normative Ordnung $\Phi_{¥\{x1/x2\}}$ einigen, die ihr Verhältnis bestimmt, wenngleich jeder für sich tut, was gemäß seiner normativen Ordnung, Φ_{x1} oder Φ_{x2}, richtig ist. Das heißt, sie bestimmen das Verhältnis ihrer beiden normativen Ordnungen Φ_{x1} und Φ_{x2} durch eine weitere, übergeordnete normative Ordnung $\Phi_{¥\{x1/x2\}}$, die festlegt, wie ihre Interaktion im Allgemeinen sein soll. Das Grundrecht der Religionsfreiheit ist beispielsweise ein solchermaßen übergeordnetes normatives Prinzip. Es legt fest, was als Religion gilt und wie sich Subjekte verschiedener Religionen zu begegnen haben. Vermittelt durch dieses Prinzip reflektieren die betreffenden Subjekte ihre eigene normative Ordnung vermittels des Bewusstseins entsprechender alternativer möglicher normativer Ordnungen. Dadurch wird aber notwendig die jeweils eigene normative Ordnung transformiert und je im Lichte der jeweils anderen bestimmt: Es muss zum Beispiel ausgeschlossen werden, dass es zu unausweichlichen Konflikten kommt. Sie müssen widerspruchsfrei nebeneinander verwirklicht werden können, obwohl sie material inkompatibel sind. Genauso kann es dazu kommen, dass beide plötzlich auch Tätigkeiten vollziehen können, die ursprünglich durch ihre eigene normative Ordnung ausgeschlossen wurden – sie können sich gegenseitig beeinflussen, ohne dass jedoch die Differenz ihrer normativen Ordnungen verloren geht. Das bedeutet, beide normativen Ordnungen werden durch diesen Akt der Einigung plastisch; sie werden vor dem Hintergrund der jeweils anderen normativen Ordnung reflektiert, wodurch die betreffenden Subjekte von ihrer eigenen normativen Ordnung zurücktreten und sich bewusst sind, dass Letztere Ausdruck ihrer autonomen Tätigkeit ist und somit auch anders sein könnte.

Erst ein solches Verhältnis zweier Subjekte, das die wechselseitige Anerkennung einer Vielheit verschiedener normativer Ordnungen $\Phi_{x1,}$ $\Phi_{x2,}$ Φ_{x3} etc. darstellt, ist eine reflexive Tätigkeit der Anerkennung im fundamentalen Sinn. Die Universalität der reflexiven Tätigkeit bleibt bestehen, insofern sie sich in der Anerkennung zweier (oder mehrerer) verschiedener, besonderer normativer Ordnungen verwirklicht. Die beiden Subjekte besitzen je eine *besondere* zweite Natur nur dadurch, dass sie ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis einer Vielheit normativer Ordnungen etablieren. So können sie von der jeweils eigenen normativen Ordnung zurücktreten, sich reflexiv zu ihr verhalten, ohne dass sie sie vollständig in Frage stellen müssen – ohne dass jegliche Partikularität verschwindet. Hegelianisch gesprochen, besitzt das vollständig Allgemeine so seine Besonderung und ist somit ein Einzelnes. Es verkörpert die Einheit der beiden notwendigen Momente, die Hegel in § 5 und § 6 seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erläutert. Die beiden Subjekte stellen so in ihrem Verhältnis die Einheit von universeller Allgemeinheit und besonderer Bestimmtheit dar, wodurch sie sich je als Einzelne

bewusst sind. Hegel formuliert das in § 7[339] seiner *Grundlinien* folgendermaßen:

> »Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente [vollständige Allgemeinheit und besondere Bestimmtheit]; – die *in sich* reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit* zurückgeführte *Besonderheit*; – *Einzelheit*; die *Selbstbestimmung* des Ich, in einem sich als das Negative seiner selbst, nämlich als *bestimmt*, *beschränkt* zu setzen und bei sich, d. i. in seiner *Identität mit sich* und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung, sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen. – Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese *Beziehung auf sich* ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und *ideele*, als eine bloße *Möglichkeit*, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt.«[340]

Beide Subjekte, und beide ihre Tätigkeit*en*, sind so durch das Allgemeine *in ihrem Verhältnis* bestimmt, wenngleich sie je durch ihre besondere Bestimmtheit wirklich sind. Ihre Tätigkeit ist also, sofern sie durch dieses Allgemeine bestimmt ist, *notwendig* relational.[341] Sie weiß um ihre Verwirklichung in einer Vielheit verschiedener besonderer Gestalten, die wechselseitig aufeinander bezogen sind. Ihre Interaktion und ihr wechselseitiges Verhältnis muss damit in einem fundamentaleren Sinn als sozial begriffen werden (im Vergleich zu einem zweitpersonalen Verhältnis zweier Subjekte, die beide gemeinsam ein und dieselbe zweite Natur verkörpern). Es ist das Bewusstsein eines wechselseitigen Verhältnisses, das einerseits zweitpersonal (und also innerlich) ist und andererseits zugleich, wie wir es nennen können, drittpersonal und äußerlich.[342] Durch dieses Bewusstsein heben die betreffenden

[339] Die vorliegende Arbeit kann auch als ein systematischer Kommentar der §§ 5–7 von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* gelesen werden. Diese drei Paragraphen formulieren in abstraktester Weise, wie zu verstehen ist, was in den §§ 1 und 4 als Gegenstand der Rechtsphilosophie eingeführt wird: »*Die philosophische Rechtswissenschaft* hat die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.« (§ 1) »Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.« (§ 4) Der Fortgang der §§ 5–7 erklärt, wie die Idee des Rechts, das heißt der Wille als freier Wille, sich aus sich selbst heraus als eine konkrete Wirklichkeit manifestieren kann. Dies ist also, was als Erstes verstanden werden muss, will man sich mit der philosophischen Rechtswissenschaft beschäftigen.

[340] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 7.

[341] Vgl. auch Rödl, »Law as the Reality of the Free Will«, und Rödl, »Love and Justice«.

[342] Der Begriff einer drittpersonalen Bezugnahme, wie er hier verwendet wird, weicht von der in etlichen zeitgenössischen Debatten der Philosophie des Geistes vertretenen

Subjekte die Äußerlichkeit des besagten antagonistischen Verhältnisses auf, ohne dass sie verschwindet. Sie heben die Heteronomie auf, in die sich ihre Tätigkeit verkehrt hat, indem sie beide wechselseitig von ihrer jeweiligen normativen Ordnung zurücktreten und sie als bloße Möglichkeit anerkennen, wenngleich sie sie verwirklichen und als Maßstab ihrer Tätigkeit anerkennen. Ich komme sogleich nochmal auf den logischen Charakter dieses Verhältnisses zurück, wenn es darum geht, die Person als einen wirklichen Widerspruch und die spezifische Weise der Gültigkeit einer normativen Ordnung zu erläutern.

Die Auflösung eines solchen antagonistischen Verhältnisses, das heißt seine Transformation in ein Verhältnis der Anerkennung im eben dargestellten fundamentalen Sinn, besitzt nun eine genuine Zeitlichkeit:

> »Mit diesem Aufheben der Äußerlichkeit fällt die Zeitbestimmung und alle Gründe weg, die aus meinem früheren Konsens oder Gefallenlassen genommen werden können. Diese Rückkehr meiner in mich selbst, wodurch ich mich als Idee, als rechtliche und moralische Person existierend mache, hebt das bisherige Verhältnis und das Unrecht auf, das Ich und der andere meinem Begriff und der Vernunft angetan hat, die unendliche Existenz des Selbstbewußseins als ein Äußerliches behandeln [zu] lassen und behandelt zu haben.«[343]

Durch die Aufhebung des äußerlichen, antagonistischen Verhältnisses befreien sich die betreffenden Subjekte und erlangen ihre Autonomie zurück.

Auffassung ab. Es handelt sich nicht um ein Verhältnis zu einer anderen Person, das davon abstrahiert, dass die andere, zweite Person eine Person ist. Die andere Person wird hier nicht bloß als ein physikalisches oder biologisches Objekt der Bezugnahme begriffen. Vgl. etwa Northoff, *Philosophy of the Brain*, S. 240 ff.: »Whereas the First-Person Perspective experiences mental states the Third-Person Perspective observes and judges physical states.« (S. 240) »The switch from First-Person Perspective to Second-Person Perspective may […] be described as a detachment from experiences of mental states while their contents i.e. the respective events remain still accessible. The switch from Second-Person Perspective to Third-Person Perspective, on the other hand, may be described as a detachment from both experience and contents of mental states i.e. their respective events become inaccessible.« (S. 241) »[T]he Third-Person Perspective has no access anymore to any person at all either the own or the other (as a person) and remains thus detached from the ›I‹, the ›Me‹ and the ›Thou‹ because it provides only ›physical judgments‹ but no ›phenomenal judgments‹.« (S. 243) So wie die drittpersonale Bezugnahme in der vorliegenden Arbeit aufgefasst wird, tritt in ihr das andere Subjekt hingegen konstitutiv als Subjekt einer reflexiven Tätigkeit auf, wenngleich die normative Ordnung, durch die das andere Subjekt sich bestimmt, für die erste Person keine unmittelbare normative Relevanz besitzt. Dadurch unterscheidet sich die drittpersonale Bezugnahme von einem ›innerlichen‹, zweitpersonalen Verhältnis.

[343] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 66 A.

Dies ist selbst aber ein Akt der Autonomie: Sie beide bringen ihn durch ihr reflexives Bewusstsein hervor und durch nichts anderes. Er ist geistig und er ist durch eine besondere Zeitlichkeit ausgezeichnet: Er »hebt das bisherige Verhältnis und das Unrecht auf«, indem »die Zeitbestimmung und alle Gründe weg[fallen], die aus meinem [und des anderen] früheren Konsens oder Gefallenlassen genommen werden können«.[344] Durch diese Tätigkeit wird nicht rückgängig gemacht, was partikular geschehen ist. Das Unrecht ist geschehen und bleibt geschehen. Aber die Gründe, die bloß vermeintlichen Gründe, die Quelle dessen waren, was geschehen ist, fallen weg. Das formal falsche Bewusstsein, dass eine richtige Tätigkeit ausschließlich aus einer einzigen normativen Ordnung resultieren kann, wird in seiner Falschheit erkannt. Das heteronome Bewusstsein, durch das die Interaktion der betreffenden Subjekte formal falsch gewesen ist, fällt weg. Die Subjekte anerkennen einander gemäß dem universellen Bewusstsein der wechselseitigen Anerkennung. Sie verwirklichen das unbedingte und zeitlose Gesetz der Anerkennung. Dadurch wird das Unrecht, das formal falsche Verhältnis, nicht weitergeführt. Das Verhältnis wird zu einem rechtlichen, und wenn, wie Hegel den Begriff verwendet, alles Rechtliche die Verwirklichung der Freiheit ist, zu einem Verhältnis, das durch Freiheit, durch Autonomie und Selbstbestimmung charakterisiert ist.

Das unrechtliche Verhältnis wird zu einem rechtlichen: Es ist *von nun* an rechtlich. Das Verhältnis transformiert sich also *prospektiv*. Gleichzeitig wird aber auch rückwirkend das Verhältnis, wie es in der Vergangenheit war – also das, was in der Vergangenheit partikular geschah –, transformiert. Es wird zu einem Verhältnis, das immer schon ein Verhältnis zweier geistiger, autonomer Subjekte war. Dadurch wird das, was vorher als vermeintliches Recht, als richtiges Verhältnis erschien, als Unrecht erkannt – es wird zu einem Unrecht, das heißt zu einem rechtlichen Verhältnis, das seinem Prinzip widersprach. Im Falle der Sklaverei etwa erkennt das versklavte Subjekt (und auch das andere) in seiner Befreiung, dass es sich (und dem anderen) bloß als heteronom *erschienen ist*, dass es aber im Grunde genommen *immer schon* autonom *war*. Dadurch, dass diese Erkenntnis, die wechselseitige Anerkennung, Selbsterkenntnis ist und somit das hervorbringt, was sie erkennt, wird das versklavte Subjekt zu einem, das *immer schon* die (erste) Möglichkeit zu einer geistigen, autonomen Tätigkeit *besessen hat*. Es konstituiert sich rückwirkend als autonom und nur so ist überhaupt seine Befreiung möglich. Nur so kann es seine erste Wirklichkeit als eine Wirklichkeit der Autonomie begreifen und etablieren. Seine Befreiung war immer schon möglich, sonst

344 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 66 A.

hätte sie nicht stattfinden können – wenngleich sich das Subjekt in der Vergangenheit hinsichtlich (seiner ersten und zweiten Wirklichkeit) als heteronom konstituierte und so unfrei war. Weder seine partikulare Tätigkeit noch seine habituelle Bestimmung resultierten aus einem reflexiven Bewusstsein derselben. Dieser Akt der Befreiung, der autonom ist, indem er die naturhafte Äußerlichkeit des Verhältnisses *in der Vergangenheit* überwindet, besitzt so auch eine retrospektive Wirksamkeit. *Es ist eine retroaktive Tätigkeit. Sie konstituiert das Verhältnis als eines, das immer schon die Verwirklichung von Autonomie war, auch wenn es als Heteronomie erschienen ist.* Sie erkennt die formale Falschheit des Verhältnisses, wie es in der Vergangenheit war, und hebt sie dadurch auf.[345] Die geistige Tätigkeit bringt also rückwirkend Autonomie als ihren Grund hervor und hebt so die tatsächlich erschienene Heteronomie auf, die niemals Grund von Autonomie sein kann und konnte. Autonomie wird also durch Autonomie hervorgebracht, womit die erschienene Heteronomie verschwindet – retrospektiv wie prospektiv. Die Tätigkeit der beiden Subjekte ist durch und durch geistig; sie ist autonom; ihr Verhältnis ist die Verwirklichung von Autonomie.

Diese Weise der Befreiung, die die Autonomie verwirklicht, *indem sie die Heteronomie rückwirkend als wirklich gewesenen Schein entlarvt*, besitzt also eine genuine Art der Zeitlichkeit. Sie unterscheidet sich von der Zeitlichkeit natürlicher Geschehnisse, insofern diese ausschließlich eine prospektive Dimension aufweisen. Sie bringt rückwirkend selbst den Grund ihrer Möglichkeit hervor. In dem, was in der Gegenwart getan wird, ist deshalb immer notwendig ein Bewusstsein dessen enthalten, was in der Vergangenheit getan wurde. Das reflexive Bewusstsein der Gegenwart, dessen, was jetzt getan wird, hebt so das reflexive Bewusstsein der Vergangenheit, der vergangenen Tätigkeit, in sich auf. Das reflexive Bewusstsein dessen, was in der Vergangenheit tatsächlich getan wurde, wird dabei aber durch das gegenwärtige Bewusstsein transformiert und modifiziert. Es ist keine bloße Addition. Es ist konstitutiv Er-Innerung und deshalb Re-Konfiguration dessen, was geschah. Die vergangene Tätigkeit wird der gegenwärtigen Tätigkeit innerlich. Doch damit trägt das gegenwärtige Bewusstsein auch konstitutiv eine Offenheit bezüglich der Zukunft in sich. Es weiß, dass es erinnert und rekonfiguriert werden wird, und es weiß zugleich, dass es nicht wissen kann, wie und als

345 Vgl. auch Brandom, *A Spirit of Trust*, Kap. 16. Der hier entwickelte Gedanke einer retroaktiven Tätigkeit, durch die das besagte Unrecht aufgehoben werden kann – der Gedanke einer möglichen Versöhnung, durch die das antagonistische Verhältnis aufgehoben wird –, ist maßgeblich durch die Lektüre von Robert Brandoms *A Spirit of Trust* beeinflusst. Eine weitere Quelle dieses Gedankens ist Kapitel 3 in seinem *Reason in Philosophy*.

was es erinnert und rekonfiguriert werden wird. Dieses Bewusstsein ist, können wir auch sagen, eine re-konfigurative Vertiefung seiner Tätigkeit und, da seine Tätigkeit Selbsterkenntnis ist, eine Vertiefung seiner Selbsterkenntnis und damit dessen, was es ist.[346] Wenn etwa Anton Webern sein atonales op. 27 komponiert, so ist in diesem Bewusstsein immer auch das Bewusstsein der bis dahin maßgebenden Tonalität enthalten, von der er sich abgrenzt und die er durch sein Wirken retroaktiv transformiert. Seine Komposition resultiert aus einem ›kunsthistorischen‹ Bewusstsein, womit ihr immer auch die Möglichkeit eingeschrieben ist, in der Zukunft gleichermaßen transformiert zu werden.[347] *Das reflexive Bewusstsein der gegenwärtigen Tätigkeit φ ist so eine Einheit, die sich in eine Vielheit ihrer selbst zu verschiedenen Zeitpunkten ausdifferenziert, womit sie eine spezifische, logisch besonders anspruchsvolle Gestalt der in Kapitel 3.1 (vgl. insb. Fn. 52, Fn. 65)*[348] *erläuterten logischen Form von Leben und Subjektivität darstellt: der Begriff der Zeit, der um sich selbst als Leben weiß und sich darin auf sich selbst bezieht – das allgemeine Bewusstsein der Zeit, das sich aus sich selbst heraus in Gestalt eines denkenden Lebewesens im Verhältnis zu anderen denkenden Lebewesen als eine partikulare soziohistorische Wirklichkeit verwirklicht – oder: der sich selbst bewusste, materialisierte (und damit partikularisierte) Begriff der Zeit, Geschichte.*

Ein anderes, fundamentaleres Beispiel für diese Form von Zeitlichkeit ist die Selbsterkenntnis des selbstbewussten Subjekts als eines historischen Wesens, das heißt als eines Wesens, das einen Begriff seiner selbst – dessen, was es als solches ist – verwirklicht, der sich im Laufe der Geschichte verändert oder entwickelt. Bezüglich dieser Selbsterkenntnis kann sich folgende Frage stellen: Wie kann das selbstbewusste Subjekt sich selbst als ein historisches Wesen erkennen und so die Wirklichkeit seines historischen Wesens hervorbringen, wenn es sich vor dieser selbstkonstituierenden Erkenntnis als ein ahistorisches Wesen begriffen und verwirklicht hat? Wie kann ein ahistorisches Wesen sich in ein historisches Wesen transformieren? Das scheint unmöglich. Denn ein ahistorisches Wesen kann sich unmöglich in ein historisches Wesen transformieren, da ein solcher Übergang nur für ein historisches Wesen möglich ist. Doch durch die retrospektive Wirksamkeit der geistigen Tätigkeit können wir das verstehen: Dadurch, dass sich das selbstbewusste Subjekt als ein historisches Wesen erkennt, konstituiert es sich auch rückwirkend als ein Wesen, das immer schon historisch gewesen ist, auch wenn es sich als ahistorisch konstituierte und so formal falsch erschienen ist.

[346] Vgl. auch Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 104 f.

[347] Vgl. auch Borges, »Kafka and His Precursors«.

[348] Für eine weitere Erläuterung der Begriffe »Subjektivität«, »Leben« und »re-konfigurative Vertiefung« siehe Addendum.

Es entlarvt rückwirkend den wirklich gewesenen Schein: Die geistige Tätigkeit, die Selbsterkenntnis als historisches Wesen, bringt rückwirkend den Grund ihrer Möglichkeit hervor. Dies erwirkt retrospektiv wie prospektiv eine radikale Transformation des Möglichkeitshorizonts. Wir können dafür einen Begriff einführen: die Zeitlichkeit historischer Ereignisse,[349] die Zeitlichkeit der zweiten Natur.[350] Hegel beschreibt sie auch als »in sich reflektierte Dauer«.[351] Es ist die Zeitlichkeit der geistigen Tätigkeit, die sich von der gewöhnlichen Dauer und Andauer natürlicher Geschehnisse unterscheidet und in sich zurückkehrt.[352] Durch den Akt der Befreiung hebt das selbstbewusste Subjekt den Verlust seiner selbst in der Vergangenheit auf. Es hebt den Verlust sowohl seines universellen Bewusstseins der Anerkennung als auch

[349] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 549.

[350] Vgl. für eine weitere Auseinandersetzung mit dem Begriff des Ereignisses auch Rölli (hrsg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. Vgl. für eine kritische Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der Selbstbestimmung und dessen Verhältnis zu Alain Badious Begriff des Ereignisses auch Menke, »Ja und Nein. Die Negativität der Dialektik«.

[351] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 258 Z.

[352] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 258 Z: »Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondert sie *ist*. Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendliche, d.h. nicht relative, sondern in sich reflektierte Dauer. Was nicht in der Zeit ist, ist das Prozeßlose; das Schlechteste und das Vortrefflichste ist nicht in der Zeit, dauert. [...] Aber auch das Vortrefflichste dauert, [...] das in sich Konkrete, die Gattung, das Gesetz, die Idee, der Geist. Denn wir müssen unterscheiden, ob etwas der ganze Prozeß oder nur ein Moment des Prozesses ist. Das Allgemeine als Gesetz hat auch einen Prozeß in sich selbst und lebt nur als Prozeß; aber es ist nicht Teil des Prozesses, nicht im Prozesse, sondern enthält seine zwei Seiten und ist selbst prozeßlos. Nach der Seite der Erscheinung tritt das Gesetz in die Zeit, indem die Momente des Begriffs den Schein der Selbständigkeit haben; aber in ihrem Begriffe verhalten sich die ausgeschlossenen Unterschiede als ausgesöhnt und in den Frieden zurückgenommen. Die Idee, der Geist ist über der Zeit, weil solches der Begriff der Zeit selbst ist; das ist ewig, an und für sich, wird nicht in die Zeit gerissen, weil es sich nicht in seiner einen Seite des Prozesses verliert.«

Vgl. ebenfalls Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectic*, S. 38: »This interpenetrability of the psychic and the physical has immediate consequences for time. When nature passes over to its second nature, this implies, by the same token, that ›natural time‹ – the simple exteriority of moments linked to one another as if in a pure linear sequence – is interiorized and acquires a totally different shape. Subjectivity, henceforth capable of appropriating difference itself, now appears as what it truly is: the originary synthetic unity linking its determinations and, at the same moment, putting them into sequential form.« Vgl. weiterhin ebd. S. 55 f.

seines tiefsten Grundes, des unbeschränkten Bewusstseins aller möglichen Bestimmungen seiner selbst, auf und verwirklicht es in einem partikularen Verhältnis einer Vielheit von Subjekten, die je eine unterschiedliche zweite Natur verwirklichen. Es hebt den Verlust seiner letzten Quelle der Wirklichkeit auf. Es hebt auf, was nicht sein darf; es hebt auf, was nicht gewesen sein darf. Es er-innert sich seiner selbst angesichts des Anderen. Es versöhnt sich, zwei historische Gestalten seiner selbst, mit sich selbst.[353]

Soziohistorische Gültigkeit und der wirkliche Widerspruch der Person

Die reflexive Tätigkeit muss, wie gerade dargestellt wurde, das Verhältnis einer Vielheit normativer Ordnungen hervorbringen, um tatsächlich die Verwirklichung von Autonomie zu sein. Nur indem sich zwei oder mehr Subjekte wechselseitig aufeinander beziehen, die eine je verschiedene zweite Natur besitzen, können die betreffenden Subjekte ein Bewusstsein ihrer selbst etablieren, das zugleich universell und partikular ist. Durch ein solches Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung, das innerlich und äußerlich zugleich ist, können sie sich selbst als letzter Quelle der normativen Ordnung bewusst sein, die je für sie gültig ist. Denn sie besitzen beide je ein Bewusstsein davon, dass sie selbst zwar gemäß einer spezifischen normativen Ordnung, Φ_{x1} oder Φ_{x2}, tätig sind, dass das andere Subjekt sich aber gemäß einer anderen normativen Ordnung, Φ_{x1} oder Φ_{x2}, bestimmt. Sie erkennen, dass sie beide gleich sind, nämlich Mensch, obwohl sie je auf eine verschiedene Art und Weise leben. Darin kommt ein Bewusstsein zur Geltung, dass ich als einzelner Mensch, als Individuum, *so* bin, mein Mitmensch, du, hingegen *anders* und wir, beide, trotzdem *gleich* – nämlich Mensch. In diesem Bewusstsein erkennen wir, dass wir frei sind. Wir verwirklichen das universelle Bewusstsein der wechselseitigen Anerkennung, unser zeitloses und unbedingtes Prinzip in Gestalt

[353] Vgl. auch: »Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelheit, die an ihr, es sei als Absicht oder als daseiende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende. Das verwirklichende *Selbst*, die Form seiner Handlung, ist nur ein *Moment* des Ganzen und ebenso das durch Urteil bestimmende und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen. Jenes Böse setzt diese Entäußerung seiner oder sich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Dasein durch die Anschauung seiner selbst im Anderen. Diesem Anderen aber muß, wie jenem sein einseitiges, nicht anerkanntes Dasein des besonderen Fürsichseins, so ihm sein einseitiges, nicht anerkanntes Urteil brechen; und wie jenes die Macht des Geistes über seine Wirklichkeit darstellt, so dies die Macht über seinen bestimmten Begriff.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 669 (S. 440))

eines partikularen Individuums oder genauer in Gestalt eines Verhältnisses mehrerer partikularer Individuen.

Doch das Individuum fällt durch das für es konstitutive Bewusstsein, dass eine Vielheit normativer Ordnungen zugleich wirklich sein können, hinsichtlich dem, was es tut und allgemein für richtig hält, nicht zurück in einen Atomismus. Denn wie nun abschließend dargestellt werden soll, hat das Individuum ein Bewusstsein seiner selbst als eines einzelnen Individuums nur dadurch, dass es die Einheit dreier verschiedener Bezugnahmen auf sich selbst verkörpert: die Einheit der Person, das heißt der erstpersonalen, zweitpersonalen und drittpersonalen Bezugnahme.[354] Das hat jedoch gravierende Konsequenzen für den Begriff der selbstbewussten Gültigkeit einer normativen Ordnung. Die normative Ordnung, durch deren Anerkennung sich das selbstbewusste Subjekt als eine materielle Wirklichkeit konstituiert, weist grundlegend eine soziohistorische Gültigkeit auf. Die Person muss dadurch aber einen Widerspruch verkörpern: Sie weiß, dass ihre normative Ordnung zugleich gültig und auch ungültig ist. Sie weiß, dass ihr Prinzip der personalen Identität zugleich auch nicht das Prinzip ihrer personalen Identität ist, da sich ihre personale Identität durch einen soziohistorischen Prozess, den sie mit anderen Personen gemeinsam verwirklicht, fortwährend transformiert und verändert. Sie weiß, dass sie durch ihre Tätigkeit zusammen mit anderen letztlich der:die Schöpfer:in ihrer personalen Identität ist. Ihre Identität ist damit plastisch.

Das selbstbewusste Subjekt konstituiert sich durch das reflexive Bewusstsein, durch das es von seiner Partikularität zurücktritt und diese aus der Anerkennung einer Norm zu bestimmen sucht, als eine Person, die notwendig im Verhältnis zu einer anderen Person steht. Ihre reflexive Tätigkeit ist ein relationales Bewusstsein davon, dass sie sich nur im Verhältnis zu einer anderen Person als ein partikulares selbstbewusstes Subjekt konstituieren und verwirklichen kann. Das Verhältnis, das beide etablieren und wodurch sie wechselseitig Grund ihrer Wirklichkeit sind, ist nun, wie dargestellt ein innerliches Verhältnis der Identität und ein äußerliches Verhältnis der Differenz zugleich. Sie beziehen sich zweitpersonal aufeinander, insofern sie ein und dieselbe höher geordnete normative Ordnung $\Phi_{¥\{x1/x2\}}$ verwirklichen, durch die sie beide die Möglichkeit haben, je ihre eigene normative Ordnung Φ_{x1} beziehungsweise Φ_{x2} zu verkörpern, womit sie sich zugleich auf eine drittpersonale Weise aufeinander beziehen. Ihr Verhältnis der Anerkennung besitzt einen zweitpersonalen und einen drittpersonalen Aspekt. Ihr Verhält-

[354] Vgl. Fn. 342 oben.

nis ist beides zugleich: ein Verhältnis der Identität und ein Verhältnis der Nicht-Identität.

Die drittpersonale Bezugnahme ist dabei dadurch charakterisiert, dass die betreffenden Subjekte sich nicht unmittelbar hinsichtlich ihrer normativen Bestimmung affizieren. Es ist ein Verhältnis der reflexiven Distanz, insofern beide sich je ihre eigene habituelle Bestimmung, die Wirklichkeit ihrer eigenen normativen Ordnung, zugestehen. Sie anerkennen wechselseitig die normative Ordnung des jeweils anderen als gültig, wenngleich sie sich selbst gemäß einer anderen Ordnung bestimmen, womit sie erstere für sich zugleich als ungültig betrachten, sofern beide material inkompatibel sind. Sie betrachten die jeweils andere Ordnung als eine mögliche Ordnung, obwohl sie je für sich eine andere anerkennen, die erstere ausschließt. Das heißt nun aber nicht, dass in diesem wechselseitigen Verhältnis die Frage nach der Richtigkeit, die für die reflexive Tätigkeit konstitutiv ist, abhandenkäme. In der drittpersonalen Bezugnahme ist die Frage nach der Richtigkeit dessen, was die andere Person tut, nach wie vor zentral. Nur wird sie aus der Distanz gestellt. Das eine Subjekt versucht das andere, das, was es tut, hinsichtlich *seiner* Richtigkeit, das heißt hinsichtlich der betreffenden normativen Ordnung, zu verstehen, ohne es normativ bestimmen zu wollen. Es sieht von der zweitpersonalen Komponente eines interpersonalen Verhältnisses ab, gemäß der sich beide Subjekte wechselseitig hinsichtlich der Richtigkeit dessen, was sie tun, bestimmen. Der drittpersonale Aspekt ihres Verhältnisses ist analog zum logischen Charakter einer geisteswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit einer fremden geistigen, das heißt autonomen Wirklichkeit, die dem Subjekt vorerst rätselhaft und unverständlich erscheint, weswegen es sie zu verstehen versucht. Es ist vergleichbar mit dem kulturanthropologischen Blick, den die Kulturanthropologin im Feld praktiziert. Im wechselseitigen drittpersonalen Verhältnis zweier Subjekte wird die Verschiedenheit des jeweils andern Subjekts dabei als solche anerkannt, wenngleich beide Subjekte aufgrund ein und desselben universellen Bewusstseins der Anerkennung identisch sind, wodurch sich beiden die Notwendigkeit aufdrängt, verstehen zu wollen, was der andere tut, wer er ist und wie seine normative Ordnung zu begreifen ist.

Das drittpersonale Verhältnis – oder genauer der drittpersonale Aspekt der Anerkennung zweier Subjekte – transformiert nun aber auch das Verhältnis, das die einzelne Person je zu sich selbst etabliert, das heißt das erstpersonale Selbstverhältnis. Denn dadurch, dass sich beide Subjekte zugleich auch unter einer spezifischen höher geordneten normativen Ordnung $\Phi_{¥\{x1/x2\}}$, die ihre je eigenen normativen Ordnungen Φ_{x1} und Φ_{x2} miteinander vermittelt, zweitpersonal aufeinander beziehen, sind sie sich wechselseitig bewusst, dass

das andere Subjekt in derselben Weise auf es bezogen ist. Beide können je im andern Subjekt, in der zweiten Person, von sich selbst, zurücktreten und sich vor dem Hintergrund der jeweils anderen normativen Ordnung reflektieren. So kann die erste Person zu sich selbst eine drittpersonale Bezugnahme etablieren. *Dadurch, dass die erste Person mit der zweiten Person einerseits identisch und andererseits nicht identisch ist, kann sie in ihrem Verhältnis zu sich selbst, das primär ein Verhältnis der Identität ist, ein Moment der Nicht-Identität setzen.* Das selbstbewusste Subjekt kann von seiner eigenen normativen Ordnung so zurücktreten, als wäre sie bloß möglicherweise für es gültig, das heißt so, als wäre es zwar eine mögliche normative Ordnung, wenngleich es sie für sich nicht anerkennt, weil es eine andere anerkennt. Die Person geht so vollständig über jegliche Partikularität ihrer selbst hinaus. Sie tritt in eine echte Distanz zu sich selbst und kann sich ihrer selbst als universellem Möglichkeitsspektrum bewusst sein, woraus sie sich eine habituelle normative Bestimmung verleiht. Sie konstituiert sich so als ein individuelles Subjekt der geistigen Tätigkeit. Dadurch verwirklicht sie die innere Spannung des Selbstbewusstseins, die in Kapitel 5 erläutert wurde. Sie besitzt ein Bewusstsein ihrer selbst, das heißt ein Selbstbewusstsein, das universell, das heißt vollkommen unbestimmt, und zugleich partikular bestimmt ist, insofern es die Verwirklichung einer spezifischen normativen Ordnung darstellt. *Durch dieses distanzierte Verhältnis zu sich selbst verkörpert die Person aber einen wirklichen Widerspruch. Sie ist sich ihrer eigenen normativen Ordnung, ihrem Prinzip der personalen Identität, als etwas bewusst, was zugleich gültig und auch ungültig ist.* Das ist der wirkliche Widerspruch der Person.[355]

[355] Der Anspruch, mit diesem Gedanken einen adäquaten Begriff der autonomen Tätigkeit formuliert zu haben, der nicht erneut eine Gestalt des Paradoxes der Autonomie auf sich zieht, mag rätselhaft erscheinen. Denn es drängt sich die Frage auf, ob sich der hier entwickelte Begriff eines wirklichen Widerspruchs überhaupt von den übrigen in der vorliegenden Arbeit diskutierten Erläuterungen der autonomen Tätigkeit unterscheidet. Worin liegt also der Vorzug dieses Begriffs gegenüber den diskutierten inkonsistenten Erläuterungen, die zurückgewiesen wurden, weil sie je eine spezifische Gestalt des Paradoxes der Autonomie beinhalten? Deshalb will ich kurz auf den betreffenden Unterschied eingehen und erläutern, inwiefern der hier entwickelte Begriff der autonomen Tätigkeit adäquat ist.

Die begriffliche Situation, die sich ergibt, wenn die autonome Tätigkeit erläutert werden soll, verhält sich analog zu einer metasprachlichen Auseinandersetzung mit einem System von Sätzen, das einen Widerspruch enthält. Denn das Subjekt der autonomen Tätigkeit, die Person, ist ein wirklicher Widerspruch. Jede metasprachliche Erläuterung eines inkonsistenten Systems von Sätzen verstrickt sich in Paradoxien, wenn sie versucht, das betreffende System als widerspruchsfrei zu begreifen. Die Paradoxien, die sich ergeben, sind dann aber bloß metasprachliche Reflexe des Widerspruchs, der das betreffende System charakterisiert. Sie erfassen nicht den Ursprung und die konkrete Struk-

Die Person konstituiert sich im Verhältnis zu einer anderen Person als die Einheit dreier Bezugnahmen auf sich selbst. Sie konstituiert sich als die Einheit von erster, zweiter und dritter Person. Dadurch begreift sie die normative Ordnung, die sie anerkennt und der sie durch ihre Anerkennung selbstbewusste Gültigkeit verleiht, als etwas, was zugleich gültig und auch ungültig ist. Denn sie *könnte* sich stets auch gemäß einer anderen normativen Ordnung bestimmen – zum Beispiel gemäß derjenigen der anderen Person, zu der sie in einem drittpersonalen Verhältnis steht. Doch das bedeutet nun nicht, dass der Begriff der selbstbewussten Gültigkeit in reine Willkür, in reine Zufälligkeit zerfällt. Die Person begreift sich zwar als letzter Ursprung ihrer normativen Ordnung, als Schöpfer:in des Prinzips ihrer Identität. Das Bewusstsein, das sie von sich selbst besitzt, ist jedoch nicht atomistisch.[356] Es gilt hier also

tur des Widerspruchs auf der Objektebene. Sie sind bloß Ausdruck des Unverständnisses. Es sind ›Symptome‹ des Anspruchs, das betreffende System als widerspruchsfrei zu erläutern. Eine adäquate Erläuterung des objektsprachlichen Systems liegt erst vor, wenn erkannt wird, dass es einen Widerspruch enthält. Erst dann begreift man das System richtig; erst dann verschwindet die Inkonsistenz in der metasprachlichen Erläuterung. Sie ist dann die Einsicht in einen Widerspruch.

Um die begriffliche Situation, mit der wir es hier zu tun haben, weiter zu erhellen, folgt noch ein zweiter Vergleich: Angenommen die menschliche Existenz, das Dasein des Menschen, besteht letztlich in einer spezifischen Form von Verzweiflung. Dann ist jede Haltung gegenüber der eigenen Existenz, die diese als etwas Harmonisches begreift, inadäquat. Eine Haltung gegenüber sich selbst, die jedes Bewusstsein der eigenen Verzweiflung leugnet, wäre sogar gerade ein spezifischer Ausdruck der eigenen Verzweiflung. Erst in der Erkenntnis dieser existentiellen Verzweiflung sieht der Mensch seine Existenz richtig und je nachdem stellt die Erkenntnis der Verzweiflung den ersten Schritt dar, um sich mit ihr zu versöhnen. Für ähnliche Überlegungen zum Begriff der Verzweiflung vgl. etwa Kierkegaards *Die Krankheit zum Tode.*

[356] Würde sich die Person, als Individuum, in einem atomistischen Sinne als Schöpfer:in des Prinzips ihrer Identität begreifen und ihre normative Ordnung somit als Ausdruck reiner Willkür begreifen, so wäre das laut Hegel die höchste Form des Bösen. (Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 139–140, insbesondere § 140 A (f) und Gobsch, »Philosophieren als Sterben«, S. 638 f.) Das individuelle Subjekt würde sich so in ironischer Distanz über die Bestimmungen der Sittlichkeit erheben und diese als etwas betrachten, was *ohne Vermittlung* zugleich gültig und ungültig ist. Das heißt aber, sie wären für ein solches Subjekt weder gültig noch ungültig, womit seine Tätigkeit eine Tätigkeit der reinen atomistischen Willkür wäre. Diese Form »der sich als das Letzte erfassenden Subjektivität kann nur dies sein, sich […] als jenes Beschließen und Entscheiden über Wahrheit, Recht und Pflicht *zu wissen* […]. Sie besteht also darin, das sittlich Objektive wohl zu wissen, aber nicht sich selbst vergessend und auf sich Verzicht tuend in den Ernst desselben sich zu vertiefen und aus ihm zu handeln, sondern in der Beziehung darauf dasselbe zugleich von sich zu halten und *sich* als das zu wissen, welches *so will* und *beschließt* und auch *ebensogut* anders wollen und beschließen kann. – Ihr nehmt ein Gesetz in der Tat und ehrlicherweise als an und für sich seiend, Ich bin auch dabei und darin, aber auch noch weiter als Ihr, ich bin auch darüber hinaus und kann es *so oder*

nicht, was für Wittgensteins Subjekt einer privaten Sprache gilt: »richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von ›richtig‹ nicht geredet werden kann.«[357]

Die Person kann durch ihre reflexive Tätigkeit Ursprung ihrer normativen Ordnung, das heißt ihres Prinzips der Identität, sein. Ihre Tätigkeit ist autonom; sie ist Quelle der Gültigkeit der für sie maßgebenden Norm. Doch das geschieht nicht durch ein privates Selbstbewusstsein. Die Tätigkeit, durch die sich die Person, das Individuum, ihre eigene normative Ordnung verleiht, ist eine Tätigkeit, die notwendig im Verhältnis zu anderen Personen, zu anderen Individuen vollzogen wird. Das heißt, die Person muss sich durch diese Tätigkeit stets mit Hinblick auf andere Personen reflektieren. Sie reflektiert die eigene normative Ordnung immer schon durch das Bewusstsein anderer normativer Ordnungen, wodurch sie sich bewusst sein kann, dass ihre eigene normative Ordnung plastisch ist. *Sie tritt zu sich selbst in ein Verhältnis der Nicht-Identität, indem sie zu einer anderen Person, mit der sie nicht identisch ist, in ein Verhältnis der Identität tritt.*[358] *Die Person verkörpert so die Identität von*

so machen. Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, *nur spielt* und in diesem ironischen Bewußtsein, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, *nur mich genieße.* – Diese Gestalt ist nicht nur die *Eitelkeit* alles sittlichen *Inhalts* der Rechte, Pflichten, Gesetze – das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse -, sondern sie tut auch die Form, die *subjektive* Eitelkeit, hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen und in diesem Wissen *sich* als das Absolute zu wissen« (§ 140 A (f)). Eine solche Haltung resultiert aus dem Normskeptizismus, dessen zwei Formen am Ende von Teil III besprochen wurden. Das darf hier also nicht gemeint sein, wenn davon gesprochen wird, dass die Person als die Einheit dreier Bezugnahmen auf sich selbst konstitutiv im Verhältnis zu anderen Personen steht, wodurch sie ein Bewusstsein davon hat, dass ihre normative Ordnung zugleich gültig als auch ungültig ist. Der Widerspruch im Verhältnis zu sich selbst ist *vermittelt* durch das Verhältnis zu einer anderen Person. Die Person verwirklicht ihre normative Ordnung, *sie anerkennt sie als gültig*, auch wenn sie weiß, dass diese zugleich auch ungültig ist, da die andere Person eine andere normative Ordnung anerkennt und verkörpert. Die Person ist so *kein:e atomistische:r Schöpfer:in seines:ihres Prinzips der Identität*, sie ist *der:die* Schöpfer:in des Prinzips ihrer Identität vielmehr zusammen mit anderen Personen – und zwar indem sie im Verhältnis zu Letzteren durch eine soziohistorische Tätigkeit immer wieder über sich hinausgerissen wird.

[357] Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 258.

[358] Das Bewusstsein, durch das sich die Person als Person verwirklicht, indem sie sich zu einer anderen, von ihr verschiedenen Person verhält, mit der sie zugleich auch identisch ist, wird traditionell auch »Liebe« genannt. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, S. 221 f.: »Denn die Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch füreinander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewußtsein dieser Identität ist die Liebe, dieses, außer mir zu sein: ich habe mein Selbstbewußtsein nicht in mir, sondern im Anderen, aber dieses Andere, in dem nur ich befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe – und ich bin nur, indem ich Frieden in mir habe; habe ich diesen nicht,

Identität und Nicht-Identität. So verändert sich ihre normative Ordnung, das heißt ihr Prinzip der personalen Identität, permanent durch die Interaktion, durch die innere Opposition und den Konflikt mit anderen Personen. Die Person modifiziert ihre normative Ordnung also in einem fortwährenden Prozess historischer Ereignisse. Die historischen Ereignisse sind damit zugleich biographische Ereignisse. Geschichte und Biographie durchdringen sich in diesem Prozess gegenseitig. Es sind zwei Seiten ein und desselben Bewusstseins, des Bewusstseins seiner selbst als Quelle normativer Prinzipien. Durch den historischen Prozess, der konstitutiv die Interaktion mit anderen Personen ist, wird das selbstbewusste Subjekt permanent über sich hinausgerissen. Es ist sich bewusst, dass sein Prinzip der Identität in Differenz zu anderen solchen Prinzipien der Identität stets transformiert, verändert und modifiziert wird. Es hat ein Bewusstsein seiner selbst, wonach seine Identität eine soziohistorische Wirklichkeit darstellt, und es weiß, dass das Prinzip seiner Identität sich in einem steten Wandel befindet. *Die Anerkennung eines solchen Prinzips der Identität, das heißt einer spezifischen normativen Ordnung, ist eine soziohistorische Tätigkeit, wodurch der betreffenden normativen Ordnung, die konstitutiv im Verhältnis zu anderen normativen Ordnungen begriffen wird, soziohistorische Gültigkeit verliehen wird.* So können wir also letztlich verstehen, wie Autonomie möglich ist, ohne dass ihr Begriff inkonsistent wäre. Diese spezifische, hegelianische Auffassung der autonomen Tätigkeit kann als »relationaler Individualismus« bezeichnet werden.

Die Schwierigkeit hierbei liegt aber letztlich darin, zu verstehen, was es *konkret* bedeutet, von einer partikularen normativen Ordnung zu sprechen, die durch einen Prozess historischer Ereignisse, durch eine soziohistorische Tätigkeit also, stets verändert, modifiziert und über sich hinausgerissen wird, wodurch sich ihr Subjekt als *das* Prinzip von Identität und Differenz *überhaupt* verwirklicht. Oder: Wie kann eine konkrete normative Ordnung – etwa deine oder meine – gültig sein, wenngleich sie zugleich auch ungültig ist?

so bin ich der Widerspruch, der auseinandergeht -, dieses Andere, indem es ebenso außer sich ist, hat sein Selbstbewußtsein nur in mir, und beide sind nur dieses Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität. Dies Anschauen, dies Fühlen, dies Wissen der Einheit, – das ist die Liebe.« (Diese Form der Liebe darf jedoch nicht mit der romantischen Liebe verwechselt werden.)

Addendum: Der Widerspruch des denkenden Lebewesens und seine Blüte

Das Hauptanliegen des vorliegenden Buchs besteht darin, zu verstehen, wie eine Tätigkeit aus sich selbst Quelle der für sie maßgebenden normativen Ordnung Φ_{x1} sein kann. Wie ist also eine autonome Tätigkeit möglich? In Kapitel 10.2 wurde eine hegelianische Auffassung der geistigen Tätigkeit entwickelt, die für sich beansprucht, konsistent erläutern zu können, inwiefern Autonomie möglich ist. Gemäß dem relationalen Individualismus, wie diese Auffassung genannt wurde, kann das selbstbewusste Subjekt als partikulare Person bestimmen, was für es zu tun im Allgemeinen richtig ist, indem es in dreifacher Gestalt auf sich selbst bezogen ist. Es konstituiert sich als autonome Person, indem es sich als die Einheit der erst-, zweit- und drittpersonalen Bezugnahme auf sich selbst begreift. Um sich dergestalt auf sich selbst beziehen zu können, muss die Person jedoch konstitutiv im Verhältnis zu anderen Personen stehen. Die autonome Tätigkeit vollzieht sich deswegen notwendig im oder genauer als Verhältnis mehrerer selbstbewusster Subjekte, mehrerer Personen. Das ist ihre konstitutive Sozialität.

Die Person kann so im Verhältnis zu anderen Personen als selbstbewusste Quelle, als ›Schöpfer:in‹, ihrer normativen Ordnung Φ_{x1} auftreten – dies jedoch nur, insofern sie darin zugleich die normative Ordnung anderer Personen Φ_{x2}, Φ_{x3}, Φ_{x4} etc. anerkennt. Die Person tritt durch diesen relationalen Akt der Anerkennung als Individuum auf. Anerkennung ist gemäß dieser Auffassung eine soziohistorische Tätigkeit, durch die die normativen Ordnungen der betreffenden Subjekte stets modifiziert, transformiert und über sich hinausgerissen werden. Die Subjekte anerkennen im Verhältnis zueinander eine Vielheit normativer Ordnungen, wodurch sie denselben aus je verschiedenen Standpunkten soziohistorische Gültigkeit verleihen. Dadurch ist ihre Tätigkeit autonom, frei, selbstbestimmt. Das, was sie jeweils tun, ist Quelle der für sie maßgebenden normativen Ordnung. Doch das ist nur möglich, wenn die Person sich als einen wirklichen Widerspruch begreift: Sie nimmt ein Verhältnis zu der für sie maßgebenden normativen Ordnung ein, durch das Letztere für sie gültig und ungültig zugleich ist. Die für sie bestimmende normative Ordnung ist also gültig und ungültig zugleich. Das ist der wirkliche Widerspruch der Person: Ihr Prinzip der Identität ist zugleich nicht ihr Prinzip der Identität. Doch damit darf die Gültigkeit der normativen Ordnung, des betreffenden Prinzips der personalen Identität, nicht zu einer Angelegenheit von Zufall und Willkür werden. Soziohistori-

sche Gültigkeit ist die Gültigkeit einer normativen Ordnung, deren Bestimmung plastisch und wandelbar ist. Weiterhin hat sich gezeigt, dass die soziohistorische Verwirklichung von Autonomie, Selbstbestimmung und Freiheit als ein dynamischer Prozess begriffen werden muss, da sie als solche permanent eine spezifische Form von Konflikt hervorbringt – und dennoch treten ihre Subjekte und die durch sie konstituierte soziale Gemeinschaft als eine stabile Wirklichkeit auf, deren Autonomie sich im Laufe dieses konflikthaften Prozesses vertieft und entfaltet. Dies zu verstehen, war Ziel von Kapitel 10.2.

Wie aufgezeigt wurde, ist der relationale Individualismus Ausdruck eines Optimismus, insofern das Individuum ihm zufolge hinsichtlich dessen, was es für allgemein richtig hält, nicht in einen Atomismus zurückfällt. Der relationale Individualismus beansprucht also, eine Erläuterung selbstbewusster Normativität zu geben, die den Normskeptizismus beziehungsweise den Indifferentismus abwenden kann, wie er im Exkurs zu Kapitel 9 dargestellt wurde. Das heißt, die fatale Konsequenz, wonach eine normative Ordnung weder gültig noch ungültig sein kann, wird zurückgewiesen. Es ist eine optimistische Auffassung, insofern das reflexive Bewusstsein des selbstbewussten Subjekts so zu verstehen ist, dass es die für es grundlegende Frage nach der Richtigkeit seiner Tätigkeit tatsächlich auf eine Weise beantworten kann, die eine stabile, wenngleich konflikthafte und deswegen dynamische Verwirklichung seiner Freiheit konstituiert.

Doch ist dieser Optimismus gerechtfertigt? Um diese Frage zu vertiefen, möchte ich hier skizzenhaft eine alternative Leseweise von Hegels Begriff der Freiheit anführen. Damit beabsichtige ich keineswegs, den relationalen Individualismus zu widerlegen. Doch es lassen sich aus verschiedenen Gründen Zweifel daran vorbringen, dass die geistige, autonome Tätigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn diese richtig verstanden wird, ihre *endgültige, stabile* Gestalt finden kann. Ob die bürgerliche Gesellschaft wirklich so stabil sein kann, wie das der relationale Individualismus denkt, soll in diesem Addendum kritisch reflektiert und zur Debatte gestellt werden. Zentral geht es dabei um die Frage, ob der Widerspruch des selbstbewussten Subjekts, des denkenden Lebewesens also, nicht doch radikaler ist und tiefer geht als die Erläuterung desselben, die der relationale Individualismus gibt – tiefer also als der wirkliche Widerspruch der Person. Es ist folglich nicht so sehr die Frage, ob die Person, ihre Autonomie, die bürgerliche Gesellschaft – ihr Widerspruch – ganz anders zu verstehen sind, sondern die Frage, ob ihre Verwirklichung, ihr Widerspruch nicht schwieriger zu verstehen sind, als das der relationale Individualismus denkt. Je nachdem, wie die Antwort auf diese Frage ausfällt, stellt die hier abschließend skizzierte Auffassung von Freiheit

und Autonomie also vielmehr eine re-konfigurative Vertiefung (vgl. S. 301 f.) des relationalen Individualismus dar denn eine alternative, ihm widerstreitende Position. – Dies zu entscheiden und detailliert auszuführen, benötigte jedoch wesentlich mehr Platz. Es soll hier bloß um eine kritische Anregung gehen, mit der weiter über den relationalen Individualismus nachgedacht werden kann.

Kann die bürgerliche Gesellschaft, so wie der relationale Individualismus sie in Kapitel 10.2 erläutert, wirklich als der soziohistorische Ort verstanden werden, in dem die Freiheit des denkenden Lebewesens, seine geistige Tätigkeit, endgültig zu sich kommt, sich richtig versteht und sich in einer stabilen Gestalt des gesellschaftlichen Lebens verwirklicht? Kann das selbstbewusste Subjekt, das denkende Lebewesen also, tatsächlich zu einer stabilen Form des gesellschaftlichen Lebens finden, wenn es sich selbst und die für es konstitutive Freiheit richtig versteht und in vollendeter Gestalt verwirklicht? Oder ist die Verwirklichung der Idee der Freiheit nicht eine wesentlich instabilere, prekärere Angelegenheit?

Der Hintergrund der nachfolgenden Überlegungen besteht in der verblüffenden Tatsache, dass in etlichen historisch und geographisch voneinander unabhängigen Kulturen mythische oder religiöse Vorstellungen einer Endzeit existieren, Vorstellungen einer apokalyptischen Zeit, in der die Menschheit durch sich selbst oder durch eine höhere Gewalt zugrunde geht und zerstört wird. Was kommt darin zum Ausdruck? Ist es eine Warnung davor, dass wir in einem moralischen Sinn bestraft werden könnten, wenn wir nicht angemessen und maßvoll leben? Ist es eine Ermahnung: Die Menschheit solle sich auf sich selbst besinnen und möglichst ein gesellschaftliches Leben anstreben, durch das sie sich selbst erhalten und am Leben halten kann? Ist es eine spezifische Angst: Wir wollen aus uns selbst heraus unendlich weiter leben und es könnte eine Endzeit eintreten, die dem ein Ende bereitet – ist es also die Angst vor dem Ende, die wir alle kennen, einfach in einem gattungsbezogenen Sinn? Oder ist es etwa eine tiefe Einsicht in das Wesen des Menschen, dass er selbst durch sein Dasein eine Endzeit hervorbringt oder in Relation zu etwas noch Mächtigerem in eine Endzeit gerät? Mit den nachfolgenden Überlegungen soll versuchsweise für die letztgenannte Option argumentiert werden: In der Vorstellung einer Endzeit kommt eine tiefe Einsicht in das Wesen der menschlichen Freiheit zum Ausdruck, nämlich dass ihre vollendete Verwirklichung, die Selbst-Vollendung des denkenden Lebewesens, notwendig zugleich ihr Ende, die Selbst-Zerstörung des denkenden Lebewesens, ist.

Eine philosophische Erläuterung dieser Notwendigkeit wäre die mögliche Grundlage dafür, dass sich der Mensch mit der durch ihn selbst verursach-

ten Lage, mit seiner Endlichkeit und seinem Ende versöhnt.[359] Das denkende Lebewesen könnte sich so mit der Tatsache versöhnen, dass seine Selbst-Vollendung zugleich seine Selbst-Zerstörung ist – auch wenn die vollendete Verwirklichung seiner Freiheit mit gesellschaftlichen Verwerfungen und Agonie einhergeht – so wie die richtige Einsicht in das Wesen des Menschen ihn auch im Sterben mit seinem eigenen Tod zu versöhnen vermag.

A. Selbst-Vollendung und Selbst-Zerstörung des denkenden Lebewesens

Was bedeutet der Begriff »Blüte«? Und ist es ein logischer Begriff wie etwa der Begriff des Widerspruchs – ein Begriff, ohne den sich das Leben eines Lebewesens oder gar das Dasein des denkenden Lebewesens nicht denken ließe? Das will ich im Folgenden untersuchen.

Traditionell wird der Mensch als das denkende Lebewesen oder als das denkende Tier verstanden, wodurch ihm ein bestimmter Ort in der Ordnung der Dinge zugeschrieben wird.[360] Laut Hegel – und darin folgt Hegel etlichen seiner Vorgänger:innen – unterscheidet sich der Mensch auf eine spezifische Weise von der Natur dadurch, dass er denkt. Ein wesentlicher Aspekt, durch den sich die Sphäre des Denkens, das heißt die Wirklichkeit, wie sie vom denkenden Lebewesen aufgefasst und hervorgebracht wird, von der Natur unterscheidet, liegt darin, dass das denkende Lebewesen frei ist. Es ist frei, indem es denkt.[361] Seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit der Freiheit, während die Natur die Sphäre der Bedingtheit darstellt.[362] Doch für Hegel bedeutet das nun nicht, dass der Mensch sich der Natur völlig enthebt, dass er sich gewissermaßen von ihr loslöst und in der für ihn konstitutiven Tätigkeit, im Denken, nicht mehr an sie gebunden wäre. Er befreit sich vielmehr von der Natur, indem er sie durch seine Freiheit bestimmt und permanent hinsichtlich ihrer natürlichen Bestimmtheit neu bestimmt und modifiziert. Dadurch transformiert er die Natur und verwandelt sie in die Verwirklichung seiner Freiheit, in eine Wirklichkeit des Denkens. Permanent setzt und erschafft er die natürliche Wirklichkeit neu als seine Welt, als zweite Natur.[363]

[359] Vgl. hierzu Gobsch, »Philosophieren als Sterben. Selbsterkenntnis und Versöhnung bei Hegel«. Dieser Aufsatz ist eine wichtige Quelle für die hier entwickelten Gedanken.

[360] Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, IV.4.

[361] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.*

[362] Vgl. etwa Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 Z und Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, §§ 247 ff.

[363] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 384 oder ferner

Das Verhältnis des denkenden Lebewesens zur Natur birgt deswegen einen Widerspruch in sich: Als Lebewesen ist der Mensch einerseits in der Natur verhaftet; er verortet sich sowohl in Bezug auf alles Lebendige als auch in Bezug auf die unbelebte Natur. Die Natur ist damit seine notwendige Grundlage, ohne die sein Denken, sein Leben als denkendes Lebewesen nicht möglich wäre. Doch als Subjekt, das sich durch Selbstbewusstsein und Denken konstituiert und somit frei ist, geht der Mensch andererseits permanent über seine natürliche Bestimmtheit, seine Natürlichkeit und über seine Bedingtheit durch die Natur hinaus. Er negiert sie permanent in ihrer Natürlichkeit. Darin realisiert er seine Freiheit.

Wie ich im Folgenden erläutern möchte, hat der Mensch aus diesem Grund keine Natur. Es gibt für ihn nichts, was notwendig so sein müsste, wie es als ein bestimmtes Etwas durch sein natürliches Prinzip zu sein hat. Nicht nur der Mensch selbst hat kein ihm internes natürliches Prinzip, sondern auch alles, was dem Menschen als materielle Wirklichkeit begegnet, hat kein internes natürliches Prinzip, das als notwendiges Prinzip unabänderlich feststünde. Der Mensch besitzt das Vermögen, alles, was ihm als eine natürliche Wirklichkeit begegnet, also sowohl die unbelebte Natur als auch alles Lebendige, zur Verwirklichung seiner Freiheit zu transformieren, insofern er denkt. Denn durch sein Denken kann er alle Wirklichkeit seinen Zwecken, seiner Freiheit unterwerfen, womit er selbst – seine Zwecke und seine Freiheit – zum Prinzip der betreffenden Wirklichkeit wird. Er bezieht sich so im Verhältnis zur Natur auf sich selbst; er hebt die Äußerlichkeit dieses Verhältnisses auf. Die Natur hört so auf, das »Andere« der Freiheit zu sein. Sie wird zur Verwirklichung der Freiheit, zu einer zweiten Natur, zur Objektivität des Denkens (vgl. hierfür Kapitel 10.1).[364]

Doch daraus ergibt sich eine Schwierigkeit: Die Tätigkeit des denkenden Lebewesens kennt kein ihr internes, vorgegebenes Maß, keine ihr intern vorgegebene Norm; sie ist unbeschränkt und findet gewissermaßen keine Ruhe, keinen Abschluss in sich. Sie geht permanent über sich hinaus, indem sie stets die Natürlichkeit ihrer Grundlage, das heißt ihre Bedingung der Möglichkeit, negiert. Sie negiert nicht nur permanent die Natürlichkeit der Natur, sondern Natürlichkeit *überhaupt*, also auch die Natürlichkeit der zweiten Natur – damit auch die Verwirklichung der Freiheit, das heißt die Verwirklichung ihrer selbst. Sie kehrt nicht in der Natur zu sich selbst zurück; sie reißt das denkende Lebewesen permanent über seine Schranken hinaus.[365] Dadurch

auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4.

[364] Vgl. auch Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 ff. oder Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4, § 142.

[365] Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, § 80 (S. 62 f.): »Was auf ein natürliches Leben

ist sie in einer bestimmten Hinsicht mit der Tätigkeit der Pflanze verwandt, deren Prinzip des Wachstums ebenfalls so zu charakterisieren ist, dass sie permanent über sich hinauswächst. Die Pflanze geht permanent über die Schranke ihrer Gestalt hinaus; sie negiert unablässig die Gestalt, in der sie als Wirklichkeit auftritt. Das ist der Widerspruch der Pflanze, der sich in gewisser Hinsicht analog zum gerade erwähnten Widerspruch des denkenden Lebewesens verhält.

Diese strukturelle Analogie möchte ich nun im Detail ausführen, um dann die Frage zu untersuchen, wie der Begriff der Blüte analog auf das denkende Lebewesen angewandt werden kann. Denn für Hegel ist die pflanzliche Blüte dasjenige, in dem das Leben der Pflanze, das, wie gesagt, durch einen spezifischen Widerspruch charakterisiert ist, zur Ruhe kommt, also seinen inneren Abschluss, seine Vollendung findet. Gibt es also ein begriffliches Analogon zur pflanzlichen Blüte, durch das wir verstehen, wie die menschliche Tätigkeit – das Denken und die Freiheit des Menschen – zur Ruhe, zu ihrem Abschluss und zu ihrer Vollendung gelangt?

A.1 Die Pflanze, ihr Widerspruch und ihre Blüte

In einem ersten Schritt möchte ich mich nun mit der Pflanze, ihrem Widerspruch und der Auflösung dieses Widerspruchs, das heißt ihrer Blüte, auseinandersetzen. Die Natur gliedert sich in den Bereich des Lebendigen und in den Bereich des Unbelebten, wobei die Pflanze traditionell als die erste Gestalt des Lebendigen gilt.[366] Ein äußerst abstrakter Begriff von Leben versteht ein Lebewesen als Etwas, das sich aus sich selbst heraus, das heißt ohne äußere Ursache, in die Einheit einer Vielheit gliedert (vgl. Kapitel 3.1). Die innere Gliederung eines Lebewesens als Organismus, die Verdauung von Nahrung durch verschiedene biochemische Prozesse oder aber auch der Prozess der geschlechtlichen Fortpflanzung können hier als Beispiele angeführt werden.

beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.« Vgl. auch Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, »Die Schranke und das Sollen« oder allgemeiner »Die Endlichkeit«.

[366] Vgl. etwa: Aristoteles, *De Anima*, II oder Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II.*

Das alles ist Leben – eine Einheit, die sich aus sich selbst in eine Vielheit ausdifferenziert und sich so aus sich selbst Wirklichkeit verleiht.[367]

Für Hegel ist Etwas, das sich ohne äußere Ursache in die Einheit einer Vielheit gliedert und sich dadurch aus sich selbst heraus Wirklichkeit verleiht, so charakterisiert, dass es auf eine spezifische Weise den Gegensatz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit aufhebt, wodurch es ihm möglich ist, sich auf sich selbst zu beziehen. Leben ist also eine bestimmte Form des Selbstbezugs: einfache Einheit, die sich in der und durch die Vielheit verschiedener, sich äußerlich zueinander verhaltender Glieder, Momente oder Einheiten auf sich selbst bezieht. Durch diesen Selbstbezug, also dadurch, dass es in sich selbst einen Unterschied, eine Differenz erzeugt, die es jedoch als Einheit zusammenhält, verleiht es sich selbst Wirklichkeit. Oder genauer: Es ist als dieser Selbstbezug wirklich. Es ist »Idee«, das heißt, ein Begriff (z. B. »Leben«, »denkendes Leben« oder »Freiheit«), der aus sich selbst Quelle seiner Objektivität ist, in der er sich auf sich selbst bezieht.[368] »Dem Inhalte nach ist diese Objektivität die Totalität des Begriffes, die aber dessen Subjektivität oder negative Einheit sich gegenüberstehen hat, welche die wahrhafte Zentralität ausmacht, nämlich seine freie Einheit mit sich selbst. Dieses *Subjekt* ist die Idee in der Form der *Einzelheit* als einfache, aber negative Identität mit sich, das *lebendige Individuum*.«[369] Hegel nennt diese Form des Selbstbezugs also auch »Subjektivität« – Hier ist eine kurze Anmerkung angebracht: Hegels Begriff der Subjektivität darf deswegen nicht mit dem gleichgesetzt werden, was gemeinhin mit »Subjektivität« gemeint ist. Seine Auffassung ist abstrakter und erfasst sowohl pflanzliches als auch tierisches Leben und nicht nur die Form des Bewusstseins, die dem Menschen eigen ist – nämlich Selbstbewusstsein, wenngleich für ihn selbstbewusste, freie Subjektivität die eigentlich wahre Gestalt der Subjektivität darstellt. Für Hegel gibt es verschiedene Ausgestaltungen von Subjektivität, die durch die Logik einer Stufenfolge miteinander verknüpft sind: pflanzliche Subjektivität, tierische Subjektivität und selbstbewusste Subjektivität.

Die Stufenfolge von Pflanze, Tier und Mensch ist für Hegel dadurch zu verstehen, dass sich auf jeder Stufe ein spezifischer Widerspruch manifestiert, der auf der nächsthöheren Stufe aufgelöst wird.[370] So verbirgt sich in der logischen Struktur der Pflanze, das heißt im Begriff dessen, was eine Pflanze als solche ist, ein spezifischer Widerspruch. Das Tier wiederum löst

367 Vgl. hierzu auch Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, »Das Leben« und Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, §§ 343–376.

368 Vgl. hierzu auch Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, »Die Idee«.

369 Hegel, *Wissenschaft der Logik II,* »Das Leben«, »Das lebendige Individuum«.

370 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, §§ 249, 376, 376 Z.

diesen Widerspruch im logischen Charakter seiner Lebenstätigkeit auf – und dasselbe gilt für den begrifflichen Übergang vom Tier zum Menschen, der gleichbedeutend ist mit dem Übergang von der Natur zum Denken, zur Verwirklichung der Freiheit.[371] Darauf komme ich später ausführlicher zurück.

Die Pflanze selbst kann ihren Widerspruch also nicht auflösen – oder genauer: Sie kann ihn nicht *wirklich* auflösen, das heißt so auflösen, dass die Auflösung des Widerspruchs Leben wäre. Das vermag erst das tierische Leben. Ihr bleibt bloß die Auflösung ihres Widerspruchs in der Blüte, die jedoch zugleich ihr Tod, ihr Ende ist. In der Blüte kommt sie zu ihrer Vollendung, ihr Widerspruch manifestiert sich in Gestalt seiner Auflösung, doch dadurch ist die Blüte zugleich das Ende der Pflanze, die Zerstörung ihrer selbst, die sie durch ihre Tätigkeit selbst hervorgebracht hat, Selbst-Zerstörung.

Der Widerspruch der Pflanze

Ich möchte nun den Widerspruch der Pflanze und ihrer Tätigkeit genauer erläutern, um dann, wie gesagt, in einem zweiten Schritt nach dem begrifflichen Analogon für die Tätigkeit des Menschen zu fragen. Der Widerspruch der pflanzlichen Tätigkeit besteht darin, dass sie stets über sich hinauswächst und sich nie als wirkliche Einheit einer Vielheit konstituieren kann, obwohl Leben gerade dadurch Leben ist, dass es sich aus sich selbst heraus als die Einheit einer Vielheit konstituiert. Die Pflanze kann also, das was sie zur Pflanze macht, Leben, nicht wirklich in wahrhafter Form verwirklichen. Das zeigt sich in erster Linie darin, dass sie durch ihre für sie charakteristische Tätigkeit des Wachstums permanent und unablässig über sich hinauswächst. Dadurch kann sie keinen wirklichen Selbstbezug, kein wirkliches Selbst, keine wirklich wahrhafte Subjektivität etablieren. Die pflanzliche Subjektivität ist eine Subjektivität, die noch keine wirklich wahrhafte Subjektivität ist. Sie bildet noch keine objektive Totalität, in der und durch die sich ihre Tätigkeit auf sich selbst beziehen könnte. Denn die neu hinzukommenden Teile ihrer selbst sind gewissermaßen nie *als solche* notwendig Teil ihrer Einheit.

> »Schon in der Pflanze zeigt sich ein in die Peripherie ergossenes Zentrum, eine Konzentration der Unterschiede, ein Sich-von-innen-heraus-Entwickeln, eine sich selbst unterscheidende und aus ihren Unterschieden in der Knospe sich selbst hervorbringende Einheit, somit etwas, dem wir Trieb zuschreiben; aber diese Einheit bleibt eine unvollständige, weil der Gliederungsprozess der

[371] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 Z.

> Pflanze ein Außersichkommen des vegetabilischen Subjekts, jeder Teil die ganze Pflanze, eine Wiederholung derselben ist, die Glieder mithin nicht in vollkommener Unterwürfigkeit unter die Einheit des Subjekts gehalten werden.«[372]

Das ist beim tierischen Organismus anders. Da sind die Organe als (funktional) unterschiedlich bestimmte Teile des Ganzen notwendige Komponenten für das Leben des Tieres. Das ist bei der Pflanze nicht der Fall: Jeder Teil ist gewissermaßen selbstständig und in sich abgeschlossen. Ihre Einheit zerfällt gewissermaßen in eine Vielheit selbstständiger Einheiten.[373] Sie verkörpert damit im strengen Sinne des Wortes noch keine Individualität. Deswegen spricht Hegel auch davon, dass das pflanzliche Individuum sich in eine Vielheit von Individuen vervielfältigt. Das kann man auch so formulieren, dass der innere Prozess – wie Hegel es nennt – der Prozess der Gestalt, durch den sich die Pflanze selbst als Lebewesen gestaltet und aufrechterhält, nicht vom Gattungsprozess unterschieden werden kann, durch den sich ein Lebewesen (zusammen mit einem anderen) fortpflanzt und in eine Vielheit von Individuen vermehrt. Organismus und Gattung sind hier also identisch. Der Kontrast von Individuum und Gattung, von Einzelnem und Allgemeinem, existiert noch nicht. Erst das tierische Leben kennt diesen Kontrast. Auf den logischen Charakter des tierischen Lebens und seines Widerspruchs werde ich sogleich noch einmal zurückkommen. Doch vorher möchte ich zwei Passagen aus Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zitieren, in der die logische Struktur der Pflanze und ihres Widerspruchs präzise herausgearbeitet wird:

> *»Die Subjektivität,* nach welcher das Organische als *Einzelnes* ist, entwickelt sich in einen *objektiven* Organismus, die *Gestalt,* als einen sich in Teile, die *voneinander unterschieden* sind, gliedernden Leib. In der Pflanze, der *nur erst unmittelbaren* subjektiven Lebendigkeit, ist der objektive Organismus und die Subjektivität desselben noch unmittelbar identisch, wodurch der Prozeß der Gliederung und der Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjekts ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen ist, für welche das eine ganze Individuum mehr nur der Boden als subjektive Einheit von Gliedern ist; der Teil – die Knospe, Zweig usf. – ist auch die ganze Pflanze. Ferner ist deswegen die *Diffe-*

[372] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 Z.

[373] Dies entspricht der gegenwärtig herrschenden Ansicht in der Biologie, wonach pflanzliche Zellen als totipotent zu begreifen sind, das heißt, dass aus jeder pflanzlichen Zelle in der geeigneten Umgebung wieder eine neue Pflanze entstehen kann. Beim Tier, bei dem nur die embryonalen Stammzellen totipotent sind, ist das nicht der Fall. Der Widerspruch der Pflanze lässt sich also auch im begrifflichen Rahmen der gegenwärtigen Biologie formulieren.

> *renz der organischen Teile* nur eine oberflächliche *Metamorphose*, und der eine kann leicht in die Funktion des anderen übergehen.«[374]
>
> »Der Prozeß der Gestaltung und der Reproduktion des *einzelnen* Individuums fällt auf diese Weise mit dem Gattungsprozesse zusammen und ist ein perennierendes Produzieren neuer Individuen. Die selbstische Allgemeinheit, das subjektive Eins der Individualität trennt sich nicht von der reellen Besonderung, sondern ist in sie nur versenkt.«[375]

Die pflanzliche Blüte

Das ist der Widerspruch der Pflanze: Es gelingt ihr nicht, durch ihre Tätigkeit ein Ganzes hervorzubringen, eine Einheit, die sich in eine echte Verschiedenheit von Teilen gliedert – obwohl sie (gemäß ihrem Begriff) exakt eine solche Einheit darstellt. Dadurch scheitert sie permanent darin, dasjenige hervorzubringen, was Leben als Leben ausmacht: Subjektivität, Individualität und ein inneres Zentrum der Ruhe und Einheit, ein wahres Selbst zu sein. Und dennoch ist sie lebendig, und zwar, indem sie permanent versucht, diesen Widerspruch zu versöhnen und aufzulösen. Doch das erreicht sie erst in der Blüte:

> »Überhaupt aber ist die *Bestimmung* dieses Prozesses [das heißt des inneren Prozesses der Gliederung, des Wachstums also] nicht ein endloses Hinausgehen, sondern vielmehr dies, sich zu fassen, sich in sich zurückzunehmen; die Blüte ist eben selbst dies Moment der Rückkehr, des Fürsichseins, wiewohl die Pflanze nie eigentlich zum Selbst kommen kann. Die Blume ist dieser Knoten, der nicht die Knospe ist, die nur wächst; sondern als Verknoten, das das Wachstum hemmt, ist sie die Versammlung von Blättern *(petala)*, die feiner ausgebildet sind. [...] In der Blüte tritt endlich die Differenzierung in Organe ein, die man mit den Sexualteilen des Animalischen verglichen hat, und diese sind ein an der Pflanze selbst erzeugtes Bild des Selbsts, das sich zum Selbst verhält. Die Blume ist das sich einhüllende vegetabilische Leben, das einen Kranz um den Keim, als inneres Produkt, erzeugt, während sie vorher nur nach außen ging.«[376]

Doch die Blüte ist damit sogleich der Tod des pflanzlichen Lebens.[377] Sie ist die Hemmung, das Zur-Ruhe-Kommen des Prinzips, das die Pflanze am Leben

[374] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 343.
[375] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 344.
[376] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 347 Z.
[377] Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 348. »Der letzte Akt bei der Pflanze ist das Hervorbrechen der Blüte, wodurch die Pflanze sich objek-

hält – nämlich dessen, dass sie im Wachstum stets über sich hinausgeht und sich in eine Vielheit von Individuen reproduziert. Das, worin die Pflanze zu sich selbst kommt, also das, worin sie vollendet, was sie eigentlich ausmacht – nämlich Leben, Subjektivität und Rückkehr zu sich selbst –, die Blüte also, ist das, worin sie zugrunde geht und abstirbt. Die Pflanze bringt folglich in ihrer Vollendung zugleich ihre Zerstörung hervor. Oder anders formuliert: Der logische Charakter der Blüte hat zwei Seiten – sie ist Selbst-Vollendung und Selbst-Zerstörung zugleich.

> »Gelangt die Blume zur Entfaltung, so herrscht überall die höchste Entfaltung des Geheimnisses; Wachsen und Keimen sind eingehalten, die Färbung, der Duft, welche die Blume hat, werden dann oft in allen Teilen entwickelt. Wenn die Verstäubung herrscht, das Entfaltete als vollendet abstirbt, so beginnt dieses Welken in allen Teilen, die Blätter fallen bald nach, die äußere Rinde trocknet und wird gelöst, das Holz wird hart.«[378]

Tierische Subjektivität – ihr Widerspruch, ihre Wiederholung und ihr Ende

Auch das Tier stellt die Verwirklichung eines Widerspruchs dar. Die tierische Subjektivität hebt zwar den Widerspruch der Pflanze in sich auf, indem das Tier in Gestalt seines Organismus in sich zurückkehrt und somit ein »*in sich reflektiertes* Selbst der *Einzelheit*, *in sich* seiende *subjektive* Allgemeinheit [...] ist«.[379] Dem Tier gelingt also, was der Pflanze nicht gelingt: Es stellt eine Einheit dar, die aus sich selbst heraus eine Vielheit verschiedener, funktional bestimmter und sich äußerlich zueinander verhaltender Glieder hervorbringt. Darin hebt es den Kontrast von Innerlichkeit und Äußerlichkeit dergestalt auf, dass es sich in Form von Empfindung auf sich selbst bezieht. Empfindung ist die Weise seines Selbstbezugs:

> »Darin, daß beim Tiere das Selbst für das Selbst ist, liegt sogleich, als das ganz Allgemeine der Subjektivität, die Bestimmung der *Empfindung*, welche die *differentia specifica*, das absolut Auszeichnende des Tiers ist. Das Selbst ist ideell, nicht ausgegossen und versenkt in die Materialität, sondern in ihr nur tätig und präsent, aber zugleich sich in sich selbst findend. Diese Idealität, welche die Empfindung ausmacht, ist in der Natur der höchste Reichtum der Existenz, weil darin alles zusammengedrängt ist. Freude, Schmerz usw. bilden sich zwar

tiv macht, sich das Licht assimiliert und dies Äußerliche als ihr Eigenes produziert« (§ 348 Z).

378 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 348 Z.

379 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 350.

> auch körperlich aus, aber alle diese körperliche Existenz ist noch verschieden von dem, daß sie als Gefühl, d. h. in die einfache, für sich seiende Existenz zurückgenommen sind. Ich bin beim Sehen, Hören einfach bei mir selbst, und es ist nur eine Form meiner reinen Durchsichtigkeit und Klarheit in mir selbst. Dieses Punktuelle und doch unendlich Bestimmbare, das so ungetrübt in seiner Einfachheit bleibt, ist, indem es sich selbst zum Gegenstande hat, das Subjekt als Selbst-Selbst, als Selbstgefühl.«[380]

Das Tier hat also Empfindung und ist sich in ihr seiner selbst gegenwärtig. Darin liegt aber auch zugleich, dass es sich von seiner Umwelt, seinem äußeren Objekt unterscheidet und sich ihm entgegensetzt. Das Tier setzt sich im Unterschied zu seiner Umwelt, zu dem, was es nicht ist. Doch gerade diesem Verhältnis zu dem, was es nicht ist, entspringt nun ein neuer Widerspruch, der Widerspruch der tierischen Subjektivität: Es kann sich in dem, von dem es verschieden ist, in dem, dem es sich als Äußerliches entgegen setzt, nicht wahrhaft auf sich selbst beziehen. Seine Äußerlichkeit ist ihm fremd; es vermag nicht, sie als die Verwirklichung seiner selbst zu begreifen, und dennoch ist sie von ihm als seine Äußerlichkeit gesetzt. Das ist sein Widerspruch: Es bezieht sich auf seine Äußerlichkeit *als* seine Äußerlichkeit und dennoch ist seine Äußerlichkeit nicht seine Äußerlichkeit, insofern sie nicht durch es bestimmt und hervorgebracht ist. Es kann diesen Kontrast von Innerlichkeit und Äußerlichkeit in seiner Subjektivität nicht aufheben. Es versucht diesen Widerspruch nun aufzulösen, indem es seine Äußerlichkeit gemäß seiner Natur, gemäß seiner Lebensform bestimmt – sie gewissermaßen verzehrt und in sich aufnimmt. Es negiert seine ihm entgegensetzte Äußerlichkeit, indem es sie seinem Prinzip, seiner Lebensform unterordnet – indem es sie sich assimiliert. Es versucht seine Äußerlichkeit aufzuheben, indem es sie verinnerlicht. Doch darin reproduziert es seinen Widerspruch, die Beziehung zu einer ihm fremden Äußerlichkeit, bloß wieder in neuer Gestalt. Es reproduziert stets eine Äußerlichkeit, die es noch nicht innerlich gemacht, noch nicht in ihrer Äußerlichkeit vernichtet hat.

> »Die Subjektivität des Tieres enthält einen Widerspruch und den Trieb, durch Aufhebung dieses Widerspruchs sich selbst zu erhalten […]. Das Tier wird also aus seiner einfachen Beziehung auf sich in den Gegensatz gegen die äußerliche Natur hineingetrieben. Durch diesen Gegensatz verfällt das Tier in einen neuen Widerspruch, denn nun ist der Unterschied auf eine der Einheit des Begriffs widersprechende Weise gesetzt […]. Diese Aufhebung des Unterschieds geschieht dadurch, daß das Tier das in der äußerlichen Natur für das-

[380] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, § 351 Z.

> selbe Bestimmte verzehrt und durch das Verzehrte sich erhält. So ist durch Vernichtung des dem Tiere gegenüberstehenden Anderen die ursprüngliche einfache Beziehung auf sich und der darin enthaltene Widerspruch von neuem gesetzt.«[381]

Der Versuch, seinen Widerspruch aufzulösen, ist also die Wiederholung seines Widerspruchs. Sein Leben vollzieht sich als dieser Widerspruch, als das permanente Bestreben, ihn aufzulösen, und damit als seine permanente Wiederholung. Dem Tier gelingt es nicht, sich in seiner Äußerlichkeit auf sich selbst zu beziehen, indem es den Unterschied seiner und der äußerlichen Natur aufhebt. Dies gelingt erst dem denkenden Lebewesen, das als solches die Freiheit verwirklicht.

> »Zur wahrhaften Lösung dieses Widerspruchs ist nötig, daß das Andere, zu welchem das Tier sich verhält, diesem gleich sei. Dies findet im *Geschlechtsverhältnis* statt; hier empfindet jedes der beiden Geschlechter im anderen nicht eine fremde Äußerlichkeit, sondern sich selbst oder die beiden gemeinsame Gattung. Das Geschlechtsverhältnis ist daher der höchste Punkt der lebenden Natur; auf dieser Stufe ist sie der äußeren Notwendigkeit im vollsten Maße entnommen, da die aufeinander bezogenen unterschiedenen Existenzen nicht mehr einander äußerlich sind, sondern die Empfindung ihrer Einheit haben.«[382]

Im Geschlechtsverhältnis ist es dem tierischen Subjekt möglich, sich in einem ihm äußerlichen Objekt auf sich selbst zu beziehen. Beide sind durch dasselbe Prinzip, dieselbe Lebensform bestimmt. So ist in ihrem Verhältnis der Kontrast von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Einzelheit und Allgemeinheit beziehungsweise Individuum und Gattung aufgehoben. Die beiden Subjekte bringen in ihrem Verhältnis die Gattung hervor. Hegel nennt das, was sie in ihrem Verhältnis tun, deswegen den Gattungsprozess. Doch dem tierischen Subjekt ist es dennoch nicht möglich, das, was es mit dem anderen Subjekt zusammen verwirklicht, die Gattung, in sich aufzunehmen und sie *als* Individuum zu verkörpern. Es kann sie nicht in seiner Subjektivität selbst erzeugen. Im Gattungsprozess ist es zusammen mit dem anderen Individuum der Gattung bloß unterworfen, womit beide im Gattungsprozess ihren Tod finden.

> »Durch das im Gattungsprozeß stattfindende Aufheben der Besonderheit der Geschlechter kommt das Tier nicht zum Erzeugen der Gattung; das durch diesen Prozeß Hervorgebrachte ist wieder nur ein Einzelnes. So fällt die Natur selbst auf der höchsten Spitze ihrer Erhebung über die Endlichkeit, immer wieder in

381 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 Z.
382 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 Z.

> diese zurück und stellt auf diese Weise einen beständigen Kreislauf dar. Auch der durch den Widerspruch der Einzelheit und der Gattung notwendig herbeigeführte *Tod* bringt – da er nur die leere, selbst in der Form der unmittelbaren Einzelheit erscheinende, vernichtende Negation der Einzelheit, nicht deren erhaltende Aufhebung ist – gleichfalls nicht die an und für sich seiende Allgemeinheit oder die an und für sich allgemeine Einzelheit, die sich selbst zum Gegenstande habende Subjektivität hervor.«[383]

Das Tier unterscheidet sich vom Anderen als etwas, mit dem es konstitutiv nicht identisch ist. Deswegen verharrt es notwendig in seiner besonderen Einzelheit. Es kann den Kontrast von Individuum und Gattung deshalb unmöglich in sich selbst aufheben. Damit ist es radikal vereinzelt. Es vermag unmöglich, als einzelnes Individuum die Gattung, das völlig Allgemeine zu verkörpern. Ihm gelingt nicht die Negation der besonderen Einzelheit, die »deren erhaltende Aufhebung ist«.[384] Erst im Tod, in dem seine besondere Bestimmtheit und Einzelheit vernichtet wird, kann es den Widerspruch seiner in der Besonderheit gefangenen Subjektivität auflösen. Doch das ist zugleich sein Ende, das Ende der tierischen Subjektivität, die als Lebendiges permanent den Widerspruch wiederholen muss, dass sie sich im Anderen nicht auf sich selbst beziehen kann.

Erst das denkende, geistige Lebewesen kann diesen Widerspruch als Leben aufheben. Es befreit sich aus seiner Besonderheit, indem es *in einem* seine eigene natürliche Bestimmtheit und diejenige des Anderen, dessen, was es sich äußerlich entgegensetzt, *aufhebt* – sie also gerade nicht vernichtend negiert. Das heißt, das denkende Lebewesen hebt in seiner Tätigkeit seine natürliche Besonderheit und die der ihm äußerlichen Natur in sich auf – jedoch so, dass es über die natürliche Bestimmtheit beider Pole hinausgeht und sie dennoch in sich erhält, wenngleich in transformierter Gestalt – nämlich als plastische Bestimmtheit einer zweiten Natur. Es bezieht sich in dem, was ihm äußerlich und von dem es verschieden ist – im Anderen, in seinem Gegenstand und damit in dessen Besonderheit – auf sich selbst: In seiner Tätigkeit bringt es »die sich selbst zum Gegenstande habende Subjektivität hervor«.[385] In Hegels Worten wird es Geist, der Geist, der aus der Natur zurückkehrt und diese zu seiner Voraussetzung hat. Der Mensch verwirklicht damit sein Prinzip – die Freiheit – in der Natur, indem er sie negiert, sie aber dennoch in sich erhält und so über sie hinausgeht. Er wird freie, vollkommen allgemeine Subjektivität: Denken.

[383] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 Z.
[384] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 Z.
[385] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 381 Z.

A.2 Das denkende Lebewesen, sein Widerspruch und seine Blüte

Der Mensch, das denkende Lebewesen, ist nun aber seinerseits ebenfalls durch einen spezifischen Widerspruch charakterisiert. Das Prinzip seiner Lebendigkeit, Denken, Freiheit verwirklicht sich ebenso als Widerspruch und analog zum Widerspruch der Pflanze liegt die Schwierigkeit auch hier darin, dass das denkende Lebewesen in einem bestimmten Sinn permanent über sich und seine Gestalt hinausgeht und in diesem Über-sich-Hinausgehen nicht zur Ruhe kommt. Das wirft die Frage auf, ob der Begriff einer Blüte formuliert werden kann, der analog zur pflanzlichen Blüte erklärt, worin der Widerspruch des denkenden Lebewesens seine Aufhebung, seine Auflösung findet. Um diese Frage zu beantworten, muss zuerst erläutert werden, inwiefern das Leben des denkenden Lebewesens die Verwirklichung eines Widerspruchs darstellt.

Verschiedene historische Gestalten der Sittlichkeit – synchrone und diachrone Verwirklichung von Freiheit

In Hegels philosophischem System findet das denkende Lebewesen seine objektive Wirklichkeit in Gestalt einer sozialen Gemeinschaft, die als Staat auftritt – Hegel nennt dies auch die Sittlichkeit, objektiver Geist, »die selbstbewußte *Freiheit* zur *Natur* geworden«.[386] Die freie Tätigkeit, die das denkende Lebewesen als solches ausmacht, seine Subjektivität, findet darin ihre Objektivität. Wir müssen also zuerst fragen, inwiefern die Sittlichkeit beziehungsweise das Leben in einer sozialen Gemeinschaft, die als Staat auftritt, einen Widerspruch verkörpert. Was also ist der Widerspruch der Sittlichkeit?

Die Sittlichkeit birgt nun in zwei Weisen einen Widerspruch in sich. – Generell ist der logische Charakter des denkenden Lebewesens viel komplexer als derjenige der Pflanze, so dass man in verschiedenen Hinsichten von einem Widerspruch des denkenden Lebewesens sprechen kann. *Der* Widerspruch des denkenden Lebewesens ist logisch vielschichtig. Er ist letztlich ein Geflecht von Widersprüchen oder *ein* Widerspruch, der sich in vielerlei Momenten, Aspekten und Ausgestaltungen manifestiert. – Doch hier interessiert uns der *Widerspruch der Sittlichkeit*, da die Sittlichkeit dasjenige ist, in dem und durch das das denkende Leben als konkretes, denkendes Lebewesen auftritt, das seine Freiheit, das heißt die für ihn spezifische Form von Subjektivität, verwirklicht.

[386] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 513. Vgl. auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (insbesondere §§ 142, 153) und Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 513.

Und diesbezüglich kann also in zwei Weisen von einem Widerspruch gesprochen werden: *synchron* und *diachron*. Und genauso kann in zwei verschiedenen Weisen von einer Auflösung des Widerspruchs gesprochen werden. In zweifacher Weise kann hier also ein Analogon zur pflanzlichen Blüte gedacht werden: synchron und diachron. Das will ich nun erläutern.

Die Sittlichkeit ist die Verwirklichung der Freiheit, das heißt die Verwirklichung des Denkens als Prinzip der Lebendigkeit des Menschen. Es ist die (objektive) Wirklichkeit, in der und durch die sich seine Subjektivität verwirklicht, das heißt der Ort, in dem sich seine Tätigkeit auf sich selbst bezieht – Ort und Wirklichkeit seines Selbstbezugs. Dabei ist die Verwirklichung der Freiheit etwas, was historisch ist – sie kann nur durch den Prozess der Geschichte zustande kommen beziehungsweise sich in ihm und durch ihn vollziehen.[387] Das bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch am Anfang noch unfrei und gewissermaßen natürlich oder gar tierisch wäre und am Ende der Geschichte erst frei. Er ist immer schon frei, bei seiner Geburt und auch zu jeder Zeit, in jeder historischen Gestalt – doch die Verwirklichung der Freiheit besitzt eine innere historische Dynamik, durch die sich das Bewusstsein seiner Freiheit, das heißt seines Prinzips und somit seines Seins, sukzessive vertieft. Die innere zeitliche Dynamik der Verwirklichung von Freiheit ist nun dadurch charakterisiert, dass sie sukzessive eine Abfolge von spezifischen Widersprüchen und ihrer Aufhebung hervorbringt. Darin liegt ihre treibende Kraft.

Dass die Verwirklichung von Freiheit historisch ist, bedeutet zweierlei: Die Idee der Freiheit verwirklicht sich im Laufe der Geschichte in verschiedenen historischen Gestalten, zum Beispiel als die griechische Gestalt der Sittlichkeit oder als die Römische oder als die moderne bürgerliche Gesellschaft. Der Mensch ist von Anfang an frei. Doch was Freiheit bedeutet, wandelt sich im Laufe der Geschichte. Es vertieft sich. Das denkende Lebewesen verwirklicht sich, indem es im Laufe der Geschichte ›logisch verschiedene Ausgestaltungen‹ seiner Subjektivität hervorbringt. Das ist seine Freiheit. So findet die Freiheit je *synchron* ihre spezifische Verwirklichung, wie eine Linde als Keim, als Spross und als Baum zu verschiedenen Zeitpunkten die Verwirklichung ein und desselben Prinzips verkörpert und dennoch in je verschiedener Gestalt erscheint. Doch auch *diachron* kann davon gesprochen werden, dass die Verwirklichung der Freiheit historisch ist. Sie verwirklicht sich in dem und durch den Prozess der Geschichte – so wie sich eine Linde vom Keim hin zum ausgewachsenen, blühenden Baum überhaupt erst vollständig als

387 Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 340 ff. und Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung.

Linde verwirklicht. Die Verwirklichung der Freiheit kommt so sukzessive zu einem klareren Bewusstsein ihrer selbst, zu einem Bewusstsein dessen, was sie wirklich ist. Hegel formuliert das in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* folgendermaßen: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit.«[388]

Der diachrone Widerspruch der Geschichte überhaupt versus synchrone Widersprüche der Sittlichkeit

Jede historische Verwirklichung der Freiheit, also jede spezifische Gestalt der Sittlichkeit besitzt ihr »natürliches Prinzip«, wie Hegel es nennt.[389] Dieses Prinzip ist die Quelle davon, was in der je konkreten sozialen Gemeinschaft als Verwirklichung der Freiheit geschieht – wie also eine Pluralität von denkenden Lebewesen in Form einer sozialen Gemeinschaft konkret lebt, wie sich ihr Denken, ihre Freiheit, *als die Tätigkeit eines Lebewesens* verwirklicht. Das natürliche Prinzip ist gewissermaßen das konkret bestimmte Prinzip der Lebendigkeit aller denkenden Lebewesen, die die betreffende historische Gestalt der Sittlichkeit hervorbringen. Wir können dies auch als die Sitte, das Gesetz oder die normative Ordnung, die Praxis Φ_x (vgl. Kapitel 10.1) dieser Gemeinschaft beschreiben – ihre Lebensweise oder: das, was die Kulturanthropologie aus einer theoretischen Perspektive untersucht. In diesem Sinne ist das denkende Lebewesen immer auch in der Natur verhaftet. Doch hier ist die Natur immer bereits transformiert, insofern sie durch die Freiheit dergestalt verwandelt ist, dass ihre Wirklichkeit unbedingt ist und nicht länger Ausdruck von Naturnotwendigkeit. Wir können das in der im Haupttext entwickelten Terminologie auch so formulieren: Das natürliche Prinzip einer historischen Gestalt der Sittlichkeit ist Prinzip einer zweiten Natur Φ_x.

Eine historische Gestalt der Sittlichkeit, ein »Volk« oder ein »welthistorisches Reich«, wie Hegel es nennt, ist also auf der Ebene der konkreten Bestimmtheit über ihr natürliches Prinzip spezifiziert. Dieses Prinzip Φ_x ist dasjenige, durch das der Begriff der Freiheit seine Besonderung erfährt und sich als die *konkrete Wirklichkeit einer sozialen Gemeinschaft* manifestieren

[388] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 32.

[389] Vgl. auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 346: »Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit ist, so sind die Stufen der Entwicklung als *unmittelbare natürliche Prinzipien* vorhanden, und diese, weil sie natürliche sind, sind als eine Vielheit außereinander, somit ferner so, daß *einem Volke eines derselben* zukommt, – seine *geographische* und *anthropologische* Existenz.«

kann. Darüber hinaus besitzt jede dieser historischen Gestalten aber auf der Ebene des Allgemeinen auch einen *je spezifischen Begriff* der Freiheit, also dessen, worin das Fundament und die Quelle des entsprechenden natürlichen Prinzips liegt. Diesen Begriff können wir mit Hegel auch als das »Prinzip der Gestaltung dieses Selbstbewusstseins« oder als »Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseins« bezeichnen[390] – gewissermaßen ihr letztes Prinzip, die Quelle des natürlichen Prinzips der betreffenden sozialen Gemeinschaft, die Idee der Freiheit in einer spezifischen historischen Gestalt. Dieses Prinzip ist das Prinzip des Denkens *als eine spezifische Auffassung der Freiheit*, aus der das Leben der entsprechenden sozialen Gemeinschaft entspringt, die sich als Staat verwirklicht. Es ist die *Verfassung* dieser Gestalt der Sittlichkeit, die der Lebensweise oder der normativen Ordnung Φ_x derselben zugrunde liegt. Verfassung und natürliches Prinzip einer historischen Gestalt der Sittlichkeit verhalten sich also wie Allgemeines und Besonderes zueinander. Erstere bestimmt den Begriff der Freiheit *als* Freiheit, *als* Denken; zweiteres bestimmt den Begriff der Freiheit *als* konkretes Leben.

Hierzu möchte ich nochmals eine längere Passage aus Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* zitieren:

> »Der Staat ist die geistige Idee in der Äußerlichkeit des menschlichen Willens und seiner Freiheit. In denselben fällt daher überhaupt wesentlich die Veränderung der Geschichte, und die Momente der Idee sind an demselben als verschiedene *Prinzipien.* Die Verfassungen, worin die welthistorischen Völker ihre Blüte erreicht haben, sind ihnen eigentümlich, also nicht eine allgemeine Grundlage, so daß die Verschiedenheit nur in bestimmter Weise der Ausbildung und Entwicklung bestünde, sondern sie besteht in der Verschiedenheit der Prinzipien. Es ist daher in Ansehung der Vergleichung der Verfassungen der früheren welthistorischen Völker der Fall, daß sich für das letzte Prinzip der Verfassung, für das Prinzip unserer Zeiten sozusagen nichts aus denselben lernen läßt. Mit Wissenschaft und Kunst ist das ganz anders; z. B. die Philosophie der Alten ist so die Grundlage der neueren, daß sie schlechthin in dieser enthalten sein muß und den Boden derselben ausmacht. Das Verhältnis erscheint hier als eine ununterbrochene Ausbildung desselben Gebäudes, dessen Grundstein, Mauern und Dach noch dieselben geblieben sind. In der Kunst ist sogar die griechische, so wie sie ist, selbst das höchste Muster. Aber in Ansehung der Verfassung ist es ganz anders, hier haben Altes und Neues das wesentliche Prinzip nicht gemein. Abstrakte Bestimmungen und Lehren von gerechter Regierung, daß Einsicht und Tugend die Herrschaft führen müsse, sind freilich gemeinschaftlich.«[391]

[390] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 352 und Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, S. 73.

[391] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 66 f.

Auf der Ebene der Verfassung einer sozialen Gemeinschaft, die sich als Staat verwirklicht, ist also eine analoge Dynamik am Werk wie beim Wachstum einer Pflanze. Im Laufe der Zeit verändert sich die historische Gestalt der Sittlichkeit – jedoch so, dass die nachfolgende Gestalt mit der Vorhergehenden im Prinzip, das heißt hinsichtlich ihrer Verfassung, nichts gemein hat. Sie sind sich äußerlich, so wie ein älteres Blatt einer Pflanze sich zu einem Neueren äußerlich verhält. Es gibt keine Einheit, die sie in ihrer Verschiedenheit zusammenhielte. Der Prozess, durch den eine historische Gestalt der Sittlichkeit aus einer anderen hervorgeht, ist also gleichsam so zu beschreiben, dass die Verwirklichung der Idee der Freiheit permanent über sich hinausgeht. Die verschiedenen historischen Gestalten der Freiheit verhalten sich äußerlich zueinander. Was sie miteinander verbindet, ist ein Bruch. Das ist die innere Negativität der Verwirklichung von Freiheit. Die eine Gestalt negiert die andere, obwohl beide denselben Begriff verkörpern. Deswegen haben wir es hier ebenfalls mit einem Widerspruch zu tun, dem *Widerspruch der Geschichte*, wie wir ihn nennen können: Zwei verschiedene historische Gestalten der Sittlichkeit haben nichts miteinander gemein, obwohl sie die Verwirklichung ein und derselben Idee darstellen, der Idee der Freiheit. Sie verhalten sich äußerlich zueinander, obwohl sie beide denkendes Leben sind.

Wie bei der Pflanze ist auch hinsichtlich der Geschichte der Prozess ihrer Entwicklung so zu verstehen, dass die Verwirklichung ihres Prinzips, das heißt der Freiheit, nicht zur Ruhe kommt. Ihr Prozess besteht ebenso in einem permanenten Über-sich-Hinausgehen. *Das ist der Widerspruch der Sittlichkeit im diachronen Sinn.* Dementsprechend kann hier die Frage gestellt werden, ob es analog zur Pflanze eine historische Gestalt der Sittlichkeit gibt, in der der Prozess der Geschichte, die Verwirklichung der Freiheit zur Ruhe, zu ihrer Vollendung und zu sich selbst kommt. Das wäre die Blüte des denkenden Lebewesens in einem *diachronen* Sinn: diejenige historische Gestalt, in der das denkende Lebewesen sein Prinzip, die Freiheit so verwirklicht, dass es zu sich selbst kommt und nicht weiter über sich hinausgehen muss oder kann. Die Auflösung des Widerspruchs *der* Geschichte *überhaupt*. Gibt es also eine historische Gestalt der Idee der Freiheit, die als die *endgültige* Selbst-Vollendung des denkenden Lebens verstanden werden kann? Bevor ich auf diese Frage näher eingehen werde, möchte ich noch kurz auf den zweiten Sinn eingehen, in dem von einer Blüte des denkenden Lebewesens gesprochen werden kann – nämlich auf ihre *synchrone* Form. Hier geht es nicht um die Auflösung des Widerspruchs *der* Geschichte *überhaupt*, sondern um die Auflösung des Widerspruchs einer jeweils *spezifischen* historischen Gestalt der Sittlichkeit, das heißt spezifischer Widersprüche der Sittlichkeit – zum

Beispiel des Widerspruchs der römischen Sittlichkeit oder des Widerspruchs der modernen bürgerlichen Gesellschaft.

Jede historische Gestalt der Sittlichkeit besitzt ihren spezifischen Widerspruch und ihre Blüte

Auch in einem synchronen Sinn spricht Hegel davon, dass die Verwirklichung der Freiheit zu ihrer Blüte kommt. Auch jede einzelne historische Gestalt der Sittlichkeit kennt eine ihr immanente Entwicklung bis hin zu ihrer Blüte. Eine spezifische Auffassung der Freiheit verwirklicht sich nicht *unmittelbar* als die ihr entsprechende historische Gestalt der Sittlichkeit. Ihre Verfassung, das heißt ihr Prinzip der Gestaltung, das Prinzip dieser Stufe des Selbstbewusstseins muss sich erst im Laufe der Zeit verwirklichen und zu ihrer vollendeten Ausgestaltung kommen. Auch hier geht es jeweils um einen spezifischen Widerspruch, der sich im Laufe der Zeit in der Wirklichkeit geltend macht und dann in der entsprechenden Blüte aufgelöst wird – und auch hier ist die Blüte, das heißt die Auflösung des Widerspruchs, analog zur pflanzlichen Blüte, das Ende, der Tod, die Zerstörung dieser Gestalt der Sittlichkeit, woraus dann eine neue Gestalt der Sittlichkeit hervorgeht. Dieses Hervorgehen ist jedoch, wie bereits erwähnt, nicht als ein kontinuierlicher Prozess zu verstehen, sondern als ein Bruch, als etwas, das durch ein Ende, einen Tod unterbrochen ist. In der Blüte einer spezifischen Gestalt der Sittlichkeit ist, wie bereits erläutert, nicht bereits die Verfassung der nachfolgenden Gestalt der Sittlichkeit enthalten. Die Abfolge zweier historischer Gestalten ist kein unmittelbares Auseinander-Hervorgehen, wie beispielsweise der Prozess, durch den das adulte Tier aus seinem infanten Stadium hervorgeht – etwa im Falle der Metamorphose eines Schmetterlings.[392] Es ist ein Über-sich-Hinausgehen, durch das sich die Verwirklichung der Freiheit – analog zur Pflanze – in ein äußerliches Verhältnis zu sich selbst setzt. Das denkende Lebewesen setzt sich seiner selbst entgegen: Es widerspricht sich im Verhältnis zweier verschiedener Gestalten der Sittlichkeit, zweier verschiedener Auffassungen

[392] Das Verb »sich ablösen« wäre hier eigentlich treffender: Eine neue Gestalt der Sittlichkeit löst sich von einer alten Gestalt der Sittlichkeit ab. Sie geht nur in einem uneigentlichen Sinn aus der Vorhergehenden hervor, da sich der Prozess der Geschichte gerade nicht analog zur Entwicklung eines Tieres verhält, bei der die ältere Gestalt aus der Jüngeren hervorgeht beziehungsweise die jüngere Gestalt in die Ältere übergeht. Im Falle der Sittlichkeit geht die ältere Gestalt in der Jüngeren über sich hinaus, löst sich in ihr von sich ab. Der Prozess, durch den sich die Idee der Freiheit verwirklicht, besteht also letztlich in einer Ablösung der zweiten Natur, des Geistes, von sich selbst.

der Freiheit. Bei der Pflanze ist diese ›Äußerlichkeit im Inneren‹ jedoch räumlich; hier ist sie zeitlich.

Doch wie ist die immanente Entwicklung – die »*spezielle* Geschichte« – *einer* spezifischen Gestalt der Sittlichkeit als die Verwirklichung einer spezifischen Auffassung der Idee der Freiheit nun genauer zu verstehen?

> »Die spezielle Geschichte eines welthistorischen Volks enthält teils die Entwicklung seines Prinzips von seinem kindlichen eingehüllten Zustande aus bis zu seiner Blüte, wo es, zum freien sittlichen Selbstbewußtsein gekommen, nun in die allgemeine Geschichte eingreift, teils auch die Periode des Verfalls und Verderbens; – denn so bezeichnet sich an ihm das Hervorgehen eines höheren Prinzips als nur des Negativen seines eigenen. Damit wird der Übergang des Geistes in jenes Prinzip und so der Weltgeschichte an ein anderes Volk angedeutet, – eine Periode, von welcher aus jenes Volk das absolute Interesse verloren hat, das höhere Prinzip zwar dann auch positiv in sich aufnimmt und sich hineinbildet, aber darin als in einem Empfangenen nicht mit immanenter Lebendigkeit und Frische sich verhält, – vielleicht seine Selbständigkeit verliert, vielleicht auch sich als besonderer Staat oder ein Kreis von Staaten fortsetzt oder fortschleppt und in mannigfaltigen inneren Versuchen und äußeren Kämpfen nach Zufall herumschlägt.«[393]

Die Entwicklung einer spezifischen historischen Gestalt der Freiheit vom »kindlichen eingehüllten Zustande aus bis zu [ihrer] Blüte« ist nun darüber zu erläutern, dass das allgemeine Prinzip dieser Gestaltung, also ihre Verfassung, sich erst auf der Ebene des natürlichen Prinzips, das für die entsprechende soziale Gemeinschaft maßgeblich ist, entfalten und verwirklichen muss. Die Verfassung als die spezifische Auffassung der Freiheit, die als solche vorerst ein noch nicht realisierter, ideeller Begriff ist, muss sich als natürliches Prinzip der Lebendigkeit und damit als eine systematische Ordnung normativer Prinzipien geltend machen. Die zweite Natur muss sich entfalten und ausdifferenzieren. Das geschieht dadurch, dass das denkende Lebewesen die Natur, also die materielle Wirklichkeit, wie sie ihm äußerlich begegnet, hinsichtlich ihrer natürlichen Bestimmtheit gemäß seiner Auffassung von Freiheit bestimmt und modifiziert. Dieses Bestimmen und Modifizieren der natürlichen Bestimmtheit kann nun nur in Form eines Prozesses vonstattengehen – so wie die Metamorphose eines Schmetterlings nicht unmittelbar erfolgen kann. Es braucht Zeit und muss sich erst manifestieren.[394]

[393] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §374 A.

[394] Vgl. hierfür auch Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, §§ 383–386.

Durch diesen Prozess geht eine spezifische Gestalt der Sittlichkeit vom »kindlichen Zustand« zu ihrer Blüte über. Erst in dieser Blüte ist die materielle Wirklichkeit, die zweite Natur, durchgängig so bestimmt, wie die Verfassung der entsprechenden sozialen Gemeinschaft es fordert. Erst dann kann davon gesprochen werden, dass diese Auffassung der Freiheit wirklich *in concreto* als eine Wirklichkeit von denkendem Leben vorliegt. Die betreffende Auffassung der Freiheit ist dann in vollendeter Gestalt einer Sitte verwirklicht, in Gestalt einer spezifischen normativen Ordnung, die das Leben einer sozialen Gemeinschaft bestimmt. Ihr allgemeines Prinzip, ihre Verfassung ist erst hier »zum freien sittlichen Selbstbewußtsein gekommen«. Sie findet darin ihre vollendete Gestalt.

Für Hegel ist nun jede historische Gestalt der Sittlichkeit, also jede Verfassung einer sozialen Gemeinschaft, die als Staat auftritt, durch einen spezifischen inneren Widerspruch charakterisiert. Das hat seinen Grund darin, dass die Sittlichkeit *als solche*, damit auch jede spezifische Gestalt ihrer – jede konkrete Verwirklichung der Idee der Freiheit also – das Absolute, das Unbeschränkte, in seiner endlichen und beschränkten Realisierung darstellt. Sie verkörpert die Identität von Identität und Nicht-Identität. Das möchte ich hier nicht weiter vertiefen.[395] Doch es ist wichtig, festzuhalten, dass in der Blüte einer spezifischen Gestalt der Sittlichkeit ihr genuiner Widerspruch zu Tage tritt und sicht- beziehungsweise erkennbar wird.

An dieser Stelle kommt für Hegel die Philosophie ins Spiel. Sie ist dasjenige Denken, das das allgemeine Prinzip der jeweiligen Gestalt der Sittlichkeit und ihren Widerspruch erkennt. Sie ist das Denken des betreffenden Begriffs der Freiheit und seines Widerspruchs. Hier möchte ich eine längere Passage aus Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zitieren:

> »Die *bestimmte Gestalt einer Philosophie* also ist nicht nur *gleichzeitig* mit einer *bestimmten* Gestalt des Volkes, unter welchem sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den kriegerischen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, mit dem Untergange der Staaten, in denen *dies bestimmte Prinzip* sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Prinzip seine Erzeugung und Entwicklung findet. Der Geist hat das Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseins jedesmal in den *ganzen* Reichtum seiner *Vielseitigkeit* ausgearbeitet und ausgebreitet. [Er ist ein] reicher Geist, der Geist eines Volkes,

395 Vgl. hierzu weiter Gobsch, »Philosophieren als Sterben. Selbsterkenntnis und Versöhnung bei Hegel«, S. 624 ff.

> [eine] Organisation – ein *Dom*, [der] vielfache Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, Abteilungen hat; aus *einem* Ganzen, *einem Zwecke* [ist] alles hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie *eine* Form, und welche? – die Philosophie ist die höchste Blüte, sie [ist] der *Begriff* seiner ganzen Gestalt, das Bewußtsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der *Geist der Zeit* als *Geist* sich denkend vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem *einfachen Brennpunkt*e, dem sich wissenden Begriff desselben, sich ab.«[396]

Die Philosophie einer bestimmten Zeit ist also die *höchste* Blüte der entsprechenden Gestalt der Sittlichkeit, insofern in ihr die für diese Zeit grundlegende Auffassung der Freiheit wie auch ihr Widerspruch gedacht wird, womit diese Gestalt der Sittlichkeit in der entsprechenden Philosophie zu sich selbst zurückkehrt. Sie ist »der *Geist der Zeit* als *Geist* sich denkend vorhanden«.

Da dieses Denken jedoch das Denken eines Widerspruchs ist, der in seiner sittlichen Verwirklichung nicht zur Ruhe kommen kann, ist es zugleich ein Denken, das über sich, also über den durch ihn gedachten Begriff der Freiheit hinausgeht, und so ist es die Grundlage und bildet die »innere Geburtsstätte« für eine neue Gestalt der Sittlichkeit[397] – jedoch, wie erläutert, nicht so, dass die neue Gestalt der Sittlichkeit vermittelt durch die Philosophie auf eine kontinuierliche Weise aus der alten, vergehenden Gestalt hervorginge. Die Philosophie einer Zeit hebt zwar den Geist vergangener Zeiten in sich auf. Doch sie kann unmöglich den Geist einer kommenden Zeit und den für sie grundlegenden Begriff der Freiheit denken und vorwegnehmen.[398] Sie ist dem Bruch dieses Übergangs nicht enthoben. Die Philosophie kann die Auffassung der Freiheit, die für eine historische Gestalt der Sittlichkeit grundlegend ist, und ihren Widerspruch erst denken, wenn diese sich in der Wirklichkeit geltend gemacht hat und zur Blüte gekommen ist. Die Philosophie ist die höchste Blüte dieser Zeit, in der diese historische Gestalt der Sittlichkeit zu sich selbst zurückkehrt. Sie denkt die Blüte einer Zeit; sie ist das Selbstbewusstsein dieser Blüte – oder anders: die Blüte einer Zeit, die sich denkend

[396] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, S. 73 f.

[397] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, S. 75.

[398] Andernfalls könnte sie auch bereits den Geist der übernächsten historischen Gestalt der Sittlichkeit und den für sie grundlegenden Begriff der Freiheit denken und vorwegnehmen und so weiter und so fort. Damit könnte am Anfang bereits unmittelbar das Ende gedacht werden und die Notwendigkeit einer Entwicklung würde in sich zusammenfallen. Doch laut Hegel braucht es für die Entfaltung des Geistes und die Rückkehr zu sich selbst Zeit. Sie kann unmöglich im Nu vollzogen werden.

auf sich selbst bezieht. Das ist erst am Ende der spezifischen Entwicklung dieser Zeit möglich.[399]

Im Laufe der Geschichte wird das Denken des denkenden Lebewesens also immer wieder über sich hinausgerissen. Seine objektive Verwirklichung in Form historischer Gestalten der Sittlichkeit ist eine diskontinuierliche Abfolge von spezifischen Widersprüchen, die jeweils in der entsprechenden Blüte einer konkreten sozialen Gemeinschaft zu sich selbst kommen. Die Philosophie ist dabei die Erkenntnis und die re-konfigurative Vertiefung (vgl. S. 301 f.) dieser Abfolge. In ihr wird (sich) der Geist einer Zeit – ihre Auffassung der Freiheit und ihr Widerspruch – transparent. Zudem wird in ihr auch die Entgegensetzung und der Widerspruch dieses Geistes zum Geist vergangener Zeiten transparent. Denn was die gegenwärtige Gestalt der Sittlichkeit und ihre Auffassung der Freiheit ausmacht, ist letztlich nur vollständig zu verstehen, wenn erkannt wird, wie sie sich vergangenen Auffassungen der Freiheit entgegensetzt und in Widerspruch zu ihnen getreten ist. Denn die Freiheit verwirklicht sich gerade auch durch diesen Widerspruch. Die Philosophie erkennt also die Notwendigkeit des Widerspruchs dieser Zeit sowohl im Verhältnis zu sich selbst als auch im Verhältnis zum Geist vergangener Zeiten und hebt ihn auf. In diesem Denken einer spezifischen Zeit hebt die Philosophie somit zugleich auch den Geist früherer Zeiten auf, wodurch sich der Geist in seiner Tiefe erkennt.[400] Sie rekonstruiert den inneren Zusammenhang, den inneren Widerspruch, durch den die verschiedenen historischen Gestalten der Sittlichkeit miteinander verbunden sind. Sie bewahrt die vergangene Entwicklung des denkenden Lebens in der Selbsterkenntnis der gegenwärtigen Zeit:

> »So ist hiermit schon gesagt, daß die gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren Stufen in sich begreift. Diese haben sich zwar als selbständig nacheinander ausgebildet; was aber der Geist ist, ist er an sich immer gewesen, der Unterschied ist nur die Entwicklung dieses Ansich. Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen und nur andererseits als vergangen erscheinen. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe.«[401]

Das Denken des denkenden Lebewesens als etwas, was sich als Leben verwirklicht, ist also so zu verstehen, dass es seine natürliche Bestimmtheit immer wieder gemäß einer neuen Auffassung von Freiheit neu bestimmen

[399] Vgl. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie I*, »b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen Bedürfnisses zum Philosophieren«.

[400] Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 104 f.

[401] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 105.

und modifizieren muss, wenn eine spezifische Auffassung von Freiheit, eine spezifische Verfassung einer sozialen Gemeinschaft zu ihrer Blüte gekommen ist.[402] Der Widerspruch einer spezifischen Gestalt der Sittlichkeit ist Grund auch ihres Endes. Deshalb gründet in ihr ebenfalls die Offenheit für eine neue Gestalt der Sittlichkeit, die sich ihr als ihre Vergangenheit entgegensetzen wird.

Die Blüte einer spezifischen Gestalt der Sittlichkeit ist das Ende derselben, ihr »Verfall« und »Verderben«.[403] Der logische Charakter dieser Blüte ist also zweifach: Sie ist Selbst-Vollendung und Selbst-Zerstörung des denkenden Lebens einer Zeit, einer spezifischen historischen Gestalt der Sittlichkeit. Es ist die Auflösung ihres wirklich gewordenen Widerspruchs und somit die Auflösung ihrer selbst. Das ist der *synchrone* Sinn, in dem von einer Blüte des denkenden Lebewesens gesprochen werden kann: Zu einer spezifischen Zeit im Laufe der Geschichte kommt der Widerspruch dieser Zeit in der Wirklichkeit als wirklicher Widerspruch zur Geltung und findet in der Blüte dieser Zeit seine Auflösung. Doch wenn der Widerspruch der Sittlichkeit und seine Auflösung nur in einem synchronen Sinn gedacht wird, ist jeweils ein gewisser Optimismus angebracht, dem zufolge nach dem Ende einer jeden historischen Gestalt der Sittlichkeit eine neue Gestalt auftritt. Es handelt sich um das Ende, Blüte und Verfall, einer ›Hochkultur‹, auf das die Entwicklung einer neuen ›Hochkultur‹ folgt – erneut von ihrem »kindlichen eingehüllten Zustande aus bis zu [ihrer] Blüte«.[404]

Die bürgerliche Gesellschaft als moderne Gestalt der Sittlichkeit

Um zu einem Ende zu kommen, möchte ich mich nun der zentralen Frage dieses Addendums widmen: Kann auch *diachron* von einer Blüte des denkenden Lebens gesprochen werden? Kann also davon gesprochen werden, dass nicht nur jede einzelne historische Gestalt der Sittlichkeit zu ihrer Vollendung und damit jeweils zu ihrer Zerstörung gelangt – sondern auch davon, dass die

[402] »Das Höchste aber für den Geist ist, sich zu wissen, sich zur Anschauung nicht nur, sondern zum Gedanken seiner selbst zu bringen. Dies muß und wird er auch vollbringen, aber diese Vollbringung ist zugleich sein Untergang und das Hervortreten eines anderen Geistes, eines anderen welthistorischen Volkes, einer anderen Epoche der Weltgeschichte. Dieser Übergang und Zusammenhang führt uns zum Zusammenhange des Ganzen, zum Begriff der Weltgeschichte als solcher […].« (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 96)

[403] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §374 A.

[404] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 374 A.

Idee der Freiheit *überhaupt* und damit ihre Verwirklichung *als* Prozess der Geschichte insgesamt zu ihrer Vollendung und Zerstörung gelangt? In dieser ABSOLUTEN BLÜTE des denkenden Lebens, wie wir sie nennen könnten, würde damit nicht nur synchron der Widerspruch der entsprechenden *letzten* Gestalt der Sittlichkeit zu sich selbst zurückkehren und erkennbar werden, sondern auch *diachron* der Widerspruch *der* Geschichte *überhaupt.*

Der synchrone Widerspruch dieser spezifischen Gestalt der Sittlichkeit wäre somit zugleich der diachrone Widerspruch der Geschichte, der Widerspruch der Verwirklichung der Freiheit als solcher. Analog zur pflanzlichen Blüte würde in dieser letzten Gestalt der Sittlichkeit der Widerspruch des denkenden Lebewesens *überhaupt* sicht- und erkennbar werden. In seiner absoluten Blüte würde sicht- und erkennbar werden, was das denkende Lebewesen *als solches* ist. Sie wäre die endgültige Manifestation und die finale Auflösung dieses absoluten Widerspruchs, jedoch nicht als Leben, das sich selbst weiter perpetuiert, sondern als Leben, das sich aus sich selbst heraus zu einem Ende bringt, also eine Selbst-Vollendung, die zugleich Selbst-Zerstörung ist. Was nun folgt, ist hochgradig spekulativ und deswegen explizit im Modus der Frage formuliert.

Falls es – eine Auffassung, die Hegel oft zugeschrieben wird – eine letzte, endgültige historische Gestalt der Sittlichkeit geben sollte, dann wäre in ihr also synchron der diachrone Widerspruch der Sittlichkeit enthalten. Der synchrone Widerspruch dieser historischen Gestalt der Sittlichkeit wäre identisch mit dem Widerspruch der Geschichte überhaupt. Dem Geist dieser Zeit wäre präsent geworden, was sich zuvor erst im Laufe der Zeit entfalten und zu seiner Konkretheit kommen musste. Denn: »Die Weltgeschichte […] [ist] überhaupt die Auslegung des Geistes in der *Zeit,* wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt«.[405] Das will ich nun präziser ausführen. Für den weiteren Gang des zu entwickelnden Gedankens soll hier also davon ausgegangen werden, dass die moderne Gesellschaft die letzte historische Gestalt der Sittlichkeit darstellt, in der die Verwirklichung und das Denken der Freiheit endgültig zu sich kommt. Ob Hegel diese Auffassung tatsächlich zugeschrieben werden kann oder nicht, ist eine umstrittene Frage, die hier nicht entschieden werden kann oder soll. Doch wie wäre diese historische Gestalt der Sittlichkeit zu charakterisieren; wie wäre ihr Widerspruch präziser zu fassen?

Um die Frage nach dem Widerspruch der Geschichte *überhaupt* und der Möglichkeit seiner Auflösung weiter auszuführen, möchte ich nun auf die

[405] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 96 f. Und: »Die Prinzipien der Volksgeister in einer notwendigen Stufenfolge sind selbst nur Momente des einen allgemeinen Geistes, der durch sie in der Geschichte sich zu einer sich erfassenden *Totalität* erhebt und abschließt«. (S. 104 f.)

moderne Gestalt der Sittlichkeit eingehen, die sich laut Hegel als bürgerliche Gesellschaft verwirklicht.[406] Das moderne Recht, der moderne Staat, verwirklicht sich als bürgerliche Gesellschaft. Nehmen wir also, wie bereits erwähnt, an: Die bürgerliche Gesellschaft ist die *letzte* Gestalt, in der sich die Idee der Freiheit vollständig verwirklicht und somit zu ihrer finalen Realisierung gelangt.[407] Interessant ist hierbei, dass die bürgerliche Gesellschaft in einer bestimmten Weise einen Widerspruch darstellt: Sie ist der Verlust der Sittlichkeit, also der Verlust der Freiheit, obwohl sie zugleich als Verwirklichung der Freiheit und also als Sittlichkeit zu begreifen ist.[408] Wie ist das zu verstehen?[409] Wie ist die Verfassung, das heißt das Prinzip der Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft nun zu beschreiben? Worin besteht ihr Widerspruch?

Gemäß dem relationalen Individualismus, wie er in Kapitel 10.2 entwickelt wird, ist die bürgerliche Gesellschaft dadurch charakterisiert, dass für sie die innere Opposition verschiedener normativer Ordnungen Φ_{x1}, Φ_{x2}, Φ_{x3} etc. konstitutiv ist, welche durch einen soziohistorischen Prozess miteinander vermittelt werden. Der Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft besteht dabei darin, dass die reflexive, autonome Tätigkeit sich in ihr äußerlich auf sich selbst beziehen kann, wodurch sie in Heteronomie, in Unfreiheit umschlägt. Freiheit wird zu Unfreiheit, wenn sich zwei oder mehr Subjekte, die ihre Freiheit je in Gestalt verschiedener normativer Ordnungen verwirklichen, äußerlich gegenübertreten und sich als autonome Subjekte verkennen. Sie kollabieren so als Subjekte einer geistigen Tätigkeit. In ihrem Verhältnis tritt die bürgerliche Gesellschaft in Entgegensetzung zu sich selbst. Sie erscheinen sich äußerlich und fremd. Ihre innere Opposition bringt Unfreiheit hervor, obwohl ihr beider Prinzip die Idee der Freiheit ist.

Gemäß dem relationalen Individualismus wird eine solche innere Opposition der bürgerlichen Gesellschaft nun durch die soziohistorische Tätigkeit der Anerkennung aufgehoben, wodurch der Verlust der Freiheit retroaktiv aufgehoben und ihre Idee in vertiefter Gestalt verwirklicht wird. Durch diesen konflikthaften Prozess wird eine höher geordnete, inhaltlich bestimmte normative Ordnung $\Phi_{¥\{x1/x2/x3\ldots\}}$ etabliert, die es einzelnen Individuen ermöglicht, sich gemäß ihrer eigenen normativen Ordnung, Φ_{x1}, Φ_{x2} Φ_{x3} etc., zu

[406] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 182 ff.: »Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt« (§ 182 Z).

[407] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 352 ff. und Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

[408] Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 184 f.

[409] Vgl. für den Begriff des modernen Rechts und den Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft auch Frey, »Abstrakte Körper«.

bestimmen. In Kapitel 10.2 diente die Religionsfreiheit als Beispiel eines spezifischen Prinzips, das Bestandteil oder Moment dieser solchermaßen höher geordneten normativen Ordnung ist. Mit der eben entfalteten Begrifflichkeit kann die spezifische Auffassung von Freiheit, die dieser höher geordneten normativen Ordnung $\Phi_{¥\{x1/x2/x3...\}}$ zugrunde liegt, als die Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet werden. Sie bildet das Fundament und den Kern dessen, wie sich das gesellschaftliche Leben in der bürgerlichen Gesellschaft gestaltet. Hegel begreift dieses Fundament als das Recht der Besonderheit des Subjekts, das er wie folgt charakterisiert:

> »Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen* Zeit. [...] Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums usf., – alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die teils im folgenden als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervortun werden [...].«[410]

Das Recht der Besonderheit des Subjekts oder das Recht der subjektiven Freiheit ist der Grundgedanke, der den Kern der Verfassung der modernen, bürgerlichen Gesellschaft ausmacht. Dieses fundamentale Recht und ihre Verfassung finden nun im Laufe der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ihren spezifischen Niederschlag und Ausdruck in der geltenden Rechtsordnung und darauf basierend in der gesamten Lebensweise unserer Gesellschaft. Diese bilden zusammen das natürliche Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, ihre zweite Natur $\Phi_{¥\{x1/x2/x3...\}}$, in der und durch die, wie in Kapitel 10.2. gezeigt wurde, eine Vielheit individueller normativer Ordnungen Φ_{x1}, Φ_{x2}, Φ_{x3} etc. miteinander vermittelt und aufgehoben wird.

Die normative Ordnung $\Phi_{¥\{x1/x2/x3...\}}$ und ihre Verwirklichung in Gestalt einer zweiten Natur, die in sich eine Vielheit zweiter Naturen Φ_{x1}, Φ_{x2}, Φ_{x3} etc. enthält, wird nun zwar durch den konflikthaften, soziohistorischen Prozess der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder über sich hinaus gerissen und neu bestimmt. Dennoch stellt sie eine stabile, wenngleich sich permanent wandelnde Gestalt der Sittlichkeit dar. Der Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft macht sich immer wieder erneut geltend, indem die bürgerliche Gesellschaft immer wieder in erneuter Konstellation Unfreiheit hervorbringt, obwohl sie zugleich die Verwirklichung von Freiheit darstellt. Daraufhin versöhnt die bürgerliche Gesellschaft diesen, ihren Verlust der Freiheit wieder

410 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124 A.

und hebt die Unfreiheit durch eine Modifikation der normativen Ordnung $\Phi_{¥\{x1/x2/x3...\}}$ auf. Es ist ein zyklischer Prozess, in dem der Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft sich wiederholt geltend macht und wieder aufgehoben wird. Doch insgesamt etabliert die bürgerliche Gesellschaft eine stabile, wenngleich konflikthafte Wirklichkeit, deren Bestimmtheit durch die innere Dynamik ihres Widerspruchs immer wieder über sich hinaus gerissen wird. Der Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft ist hier Grund und Quelle der Dynamik, durch die die Bestimmtheit ihres natürlichen Prinzips plastisch ist und sich in einem steten Wandel befindet.[411] Sowohl die bürgerliche Gesellschaft als auch ihre Subjekte werden permanent durch Kämpfe der Anerkennung über sich hinaus gerissen.

Das Recht der Besonderheit des Subjekts findet seinen Ausdruck also in einer plastischen Bestimmtheit allgemeiner Prinzipien und ist somit »allerdings ein Moment des Gegensatzes und zunächst wenigstens *ebensowohl* identisch mit dem Allgemeinen als unterschieden von ihm«.[412] Besonderheit und Allgemeinheit des selbstbewussten Subjekts sind hier durch den in Kapitel 10.2 näher beschriebenen Prozess soziohistorischer Ereignisse miteinander vermittelt. Die bürgerliche Gesellschaft bringt zwar immer wieder erneut Unrecht, Unfreiheit, formal falsche Verhältnisse – das Böse – hervor, doch sie hebt den Verlust der Freiheit, des Rechts, der Quelle ihrer selbst auch immer wieder auf. Das ist die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie der relationale Individualismus begreift.

Abschließend soll nun eine alternative Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft skizziert werden, der zufolge die bürgerliche Gesellschaft keine stabile soziohistorische Wirklichkeit darstellt, sondern die absolute Blüte des denkenden Lebens, das heißt die Selbst-Vollendung und Selbst-Zerstörung des denkenden Lebewesens als solchem. Die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft ist hier Grund und Quelle davon, dass das natürliche Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft im Laufe ihrer Entwicklung seine Bestimmtheit verliert, womit es letztlich nicht länger Prinzip einer zweiten Natur sein kann. Die bürgerliche Gesellschaft und ihre Verfassung sind dieser Auffassung zufolge Ursache davon, dass sich die natürliche Bestimmtheit und somit die Natürlichkeit des denkenden Lebens in dieser Gesellschaft auflöst. Die vollendete Realisierung der Freiheit ist damit zugleich der Tod des denkenden Lebens, das die Idee der Freiheit verwirklicht. Das denkende Lebewesen negiert in dieser, seiner absoluten Blüte vollends seine Natürlichkeit – womit es den Widerspruch, der es ist, und damit aber auch sich selbst auflöst.

411 Vgl. hierfür auch Frey, »Abstrakte Körper«.

412 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124 A.

Die bürgerliche Gesellschaft als absolute Blüte des denkenden Lebens

In Kapitel 9 wurde gezeigt, dass jeder Atomismus bezüglich selbstbewusster Subjektivität zurückgewiesen werden muss. Denn er macht es unmöglich zu verstehen, wie das selbstbewusste Subjekt die für es zentrale Frage beantworten kann, was es tun soll. Eine atomistische Auffassung von Selbstbewusstsein und Freiheit, wurde gesagt, führt zu einem Normskeptizismus und lässt damit höchstens Raum für eine Auffassung der Freiheit als negativer Freiheit. Der relationale Individualismus wurde sodann entwickelt, um diese Konsequenz zu vermeiden.

Die Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Freiheit und ihrer Verfassung, die hier nun abschließend skizziert werden soll, geht über den relationalen Individualismus hinaus, insofern die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft ihr zufolge um ein weiteres Moment ergänzt wird: Die bürgerliche Gesellschaft bringt so nicht nur die plastische Bestimmtheit ihres allgemeinen Prinzips $\Phi_{¥\{x1/x2/x3\ldots\}}$ hervor, sondern auch die Negation derselben. Die Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft, das Recht der subjektiven Freiheit, wird so um seine Rückseite ergänzt, nämlich um den Begriff der *negativen Freiheit* – oder: um die abstrakte Reflexion, die »aber dies Moment [der Besonderheit] in seinem Unterschiede und Entgegensetzung gegen das Allgemeine« fixiert.[413] Allgemeinheit und Besonderheit treten so in einen »feindseligen Kampf«[414] und das Recht der subjektiven Freiheit wird so aufgefasst, dass sich das Subjekt in seiner Besonderheit über das Allgemeine erheben – sich also in seiner Besonderheit zum Allgemeinen erheben – darf. Dies ist aber nichts anderes als eine Berechtigung dazu, das, was die Freiheit als Wirklichkeit einer zweiten Natur hervorbringt, zu negieren. Es ist die Berechtigung zur Zerstörung der Freiheit als denkendes Leben – oder: das Böse.[415] »Das Selbstbewußtsein in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens ist ebensosehr die Möglichkeit, das *an und für sich Allgemeine*, als die *Willkür*, die *eigene Besonderheit* über das Allgemeine zum Prinzipe zu machen und sie durch Handeln zu realisieren – *böse* zu sein.«[416] Die absolute Blüte des denkenden Lebewesens, das heißt der Verwirklichung der Freiheit hat also zwei gleichursprüngliche Seiten: ihre Vollendung in einer spezifischen Gestalt des gesellschaftlichen Lebens wie auch die Zerstörung desselben. Sie ist eine Blüte des Guten und gleichzeitig eine

413 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124 Z.

414 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 124 Z.

415 Vgl. für den Begriff des Bösen auch Gobsch, «Philosophieren als Sterben. Selbsterkenntnis und Versöhnung bei Hegel«, S. 614–619.

416 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139.

Blüte des Bösen, insofern Freiheit hier ebenso als negative Freiheit begriffen wird. Das denkende Lebewesen kehrt sich in diesem Verständnis von Freiheit gegen seine natürliche Bestimmtheit durch eine normative Ordnung und löst sie in Zufälligkeit und Willkür auf:

> »Der *Ursprung des Bösen* überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Notwendigkeit, aus der *Natürlichkeit* des Willens herauszugehen und gegen sie *innerlich* zu sein. Es ist diese Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerspruch seiner selbst und mit sich unverträglich in jenem Gegensatz zur Existenz kommt, und es ist so diese *Besonderheit* des Willens selbst, welche sich weiter als das Böse bestimmt. Die Besonderheit ist nämlich nur als das *Gedoppelte*, hier der Gegensatz der Natürlichkeit gegen die Innerlichkeit des Willens, welche in diesem Gegensatze nur ein *relatives* und formelles Fürsichsein ist, das seinen Inhalt allein aus den Bestimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung usf. schöpfen kann. Von diesen Begierden, Trieben usf. heißt es nun, daß sie gut *oder* auch böse sein *können*. Aber indem der Wille sie in dieser Bestimmung von *Zufälligkeit*, die sie als natürliche haben, und damit die Form, die er hier hat, die Besonderheit, selbst zur Bestimmung seines Inhalts macht, so ist er der *Allgemeinheit*, als dem inneren Objektiven, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich und dem erkennenden Bewußtsein, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objektivität, dem bloß Natürlichen, eintritt, entgegengesetzt, und so ist diese Innerlichkeit des Willens böse.«[417]

Der Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft ist der skizzierten Auffassung zufolge ein Widerspruch in ihrer Verfassung, in ihrem ihr zugrundeliegenden Begriff der Freiheit. (Hierin unterscheidet sich diese Auffassung vom relationalen Individualismus, wie er oben entwickelt wurde, insofern die Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft ihm zufolge nicht widersprüchlich ist – erst ihre Realisierung bringt einen Widerspruch hervor.) Das Recht der subjektiven Freiheit ist *Ursprung eines natürlichen Prinzips* $\Phi_{¥\{x1/x2/x3\ldots\}}$, das das gesellschaftliche Leben dieser Gesellschaft bestimmt, aber zugleich auch *Ursprung der Negation dieser allgemeinen Bestimmtheit als solcher.* Der Normskeptizismus und der daraus resultierende Indifferentismus, wie er im Exkurs zu Kapitel 9 beschrieben und zurückgewiesen wurde, sind damit ein notwendiges Moment des Begriffs der Freiheit, der der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegt – und darin liegt, dass sie sich im Fortschritt ihrer Entwicklung an ihr Ende bringt.

[417] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139.

In der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht sich das Prinzip des denkenden Lebewesens, seine Freiheit, also in vollendeter Gestalt, indem sich in ihr der Widerspruch der Freiheit als solcher manifestiert. Freiheit ist der Ursprung einer zweiten Natur, das heißt der natürlichen Bestimmtheit, in der sie sich als materielle Wirklichkeit verwirklicht, und zugleich Negation und Vernichtung der natürlichen Bestimmtheit von Natur überhaupt. Der diachrone Widerspruch der Geschichte, der darin besteht, dass eine neue Gestalt der Sittlichkeit eine alte Gestalt der Sittlichkeit ablöst, indem die Alte negiert wird, liegt in der bürgerlichen Gesellschaft nun in einem synchronen Sinn vor: Die moderne Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft ist in einem Quelle und Untergang ihres natürlichen Prinzips, das heißt ihrer natürlichen Bestimmtheit und somit ihrer selbst. Die Auffassung der Freiheit, die ihr zugrunde liegt, versteht das Recht der subjektiven Freiheit des Subjekts einerseits als Quelle einer plastischen Bestimmtheit seiner im Verhältnis zu anderen Subjekten und andererseits als negative Freiheit, die jegliche normative Bestimmung durch ein allgemeines Prinzip negiert und das Subjekt zur zufälligen und willkürlichen Bestimmung seiner selbst berechtigt.

Darin manifestiert sich, dass das Denken kein ihm internes Maß kennt, kein ihm internes als notwendig vorgegebenes Prinzip der natürlichen Bestimmtheit. Es zeigt sich also, dass das Denken unbeschränkt und das denkende Leben nicht an eine Natur gebunden ist. Doch wenn sich dieses Denken in seiner natürlichen, materiellen Grundlage verwirklicht – sich gewissermaßen in die Tat umsetzt, dann tritt es in einen tiefen Widerspruch zur Natur. Denn die Natur ist die Sphäre der Bedingtheit, der Beschränktheit und dessen, was sich als solches notwendig durch ein internes Maß konstituiert. Wenn sich dieses Denken also seine Verwirklichung in der Natur verleihen will, dann negiert es die Natur als solche – als dasjenige, was für das denkende Lebewesen die Grundlage, seine Bedingung der Möglichkeit ist. Es zerstört und vernichtet die Natur, insofern es ihr kein internes Maß, kein einheitliches natürliches Prinzip vorgeben kann, sondern über sie nach Zufall und Willkür verfügt. Die zweite Natur, die das denkende Lebewesen so hervorbringt, ist nicht länger eine stabile, wenngleich konflikthafte und dynamische Wirklichkeit, sondern eine prekäre und sich selbst unterminierende Wirklichkeit.

Wenn dem so wäre, dann wäre die endgültige Selbst-Vollendung der Freiheit zugleich die endgültige Selbst-Zerstörung des denkenden Lebewesens. – Die vollendete Manifestation der Freiheit als das, was sie wirklich ist, wäre ein Leben, durch das sich der Mensch als Lebewesen zu Grunde richtet. Und alles, was dann übrig bliebe – und mit diesem Gedanken möchte ich enden –, wäre die Aufgabe der Philosophie, das zu sehen, zu erkennen und so zu

erläutern, dass das Denken des denkenden Lebewesens in ihr zu sich selbst zurückkehrt, also zur Ruhe kommt und in seiner letzten *absoluten* Blüte zur Geltung kommen kann. Es wäre ein Denken, das über das denkende Lebewesen in seinem Grunde richtet. Dies wäre die Versöhnung des denkenden Lebewesens mit seinem Widerspruch, der es ist.[418]

[418] Vgl. für den hier relevanten Begriff der Versöhnung, die die Philosophie ist: Gobsch, »Philosophieren als Sterben. Selbsterkenntnis und Versöhnung bei Hegel«.

Dank

An dieser Stelle möchte ich ganz herzlich Prof. Dr. Sebastian Rödl danken. Ohne ihn hätte ich nicht gelernt, was es heißt, sich voller Begeisterung und Ernsthaftigkeit der Philosophie zu widmen. Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung meiner (2018 eingereichten) Dissertation, die ich mit Hilfe seiner Unterstützung verfasst habe, und zugleich der Versuch, fruchtbar zu machen, was ich von ihm lernen durfte. Ebenso möchte ich Prof. Dr. Christoph Menke danken, der sich bereit erklärt hat, meine Arbeit als Zweitgutachter zu betreuen. Die Gespräche mit ihm waren stets sehr motivierend und hilfreich. Darüber hinaus konnte ich aufgrund etlicher seiner Arbeiten erkennen, worin die gegenwärtige Relevanz des Begriffs der Autonomie besteht und mit welchen Widersprüchen und Schwierigkeiten man sich konfrontiert sieht, will man sich diesen Begriff erarbeiten und erläutern. Im vorliegenden Text versuche ich, mich an diesen Schwierigkeiten abzuarbeiten.

Die Auseinandersetzung mit dieser Aufgabe wurde dabei dadurch ermöglicht, dass ich von der Universität Leipzig und der Janggen-Pöhn-Stiftung (St. Gallen, Schweiz) finanziell unterstützt wurde. Diesen zwei Institutionen gilt deshalb ebenfalls mein größter Dank. Weiterhin möchte ich sowohl dem LeipzigLab als auch dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Leipzig dafür danken, dass sie die Publikation meiner Arbeit gefördert haben. Nicht zuletzt möchte ich Herrn Marcel Simon-Gadhof vom Felix Meiner Verlag danken. Dank der angenehmen und sehr hilfreichen Zusammenarbeit mit ihm liegen meine Überlegungen nun endgültig in Buchform vor.

Bibliographie

Anscombe, G.E.M.: »Has Mankind One Soul – An Angel Distributed Through Many Bodies?, in: dies.: *Human Life, Action, and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*. Imprint Academic, Exeter 2005, S. 17–25.

Aristoteles: *De Anima*, übersetzt von W. Theiler. Meiner, Hamburg 1995.

– *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz. Meiner, Hamburg 1989 (erster Halbband), 1991 (zweiter Halbband).

– *Physik*, übersetzt von H.G. Zekl. Meiner, Hamburg 1987 (erster Halbband).

Baker, G.P.; Hacker, P.M.S.: *Scepticism, Rules and Language*. Blackwell, Oxford 1984.

Beere, Jonathan: *Doing and Being*. Oxford University Press, Oxford 2009.

Bordignon, Michela: »Contradiction or Non-Contradiction? Hegel's Dialectic between Brandom and Priest«, in: *Verifiche* 41 (1–3) (2012), S.221–245.

– »Hegel: A Dialetheist? Truth and Contradiction in Hegel's *Logic*«, in: *Hegel-Bulletin* 40 (2) (2019), S. 198–214.

Borges, Jorge Luis: »Kafka and His Precursors«, in: ders., *The Total Library*, übersetzt von E. Allen, S. Levine, E. Weinberger. Penguin Books, London 2001, S. 363–365,

Brandom, Robert B.: »Holism and Idealism in Hegel's *Phenomenology*«, in: *Hegel-Studien* 36 (2001), S. 61–95.

– »Freedom and Constraint by Norms«, in: *American Philosophical Quarterly* 16 (3) (1979), S. 187–196.

– *Making It Explicit*. Harvard University Press: Cambridge (Mass.) 1994.

– »Reason, Genealogy, and The Hermeneutics of Magnanimity«, Ms. (2012).

– *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's* Phenomenology. Harvard University Press (Mass.) 2019.

– *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009.

Butler, Judith: »How Can I Deny That These Hands and This Body Are Mine?«, in: dies., *Senses of The Subject*. Fordham University Press, New York 2015, S. 17–35.

Candlish, Stewart; Wrisley, George: »Private Language«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), download von: https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/private-language/

Cohen, Marc S.: »Aristotle and Individuation«, in: *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 10 (1984), S. 41–65.

Conant, James; Rödl, Sebastian (Hrsg.): (*The Second Person*), *Philosophical Topics* 42 (1) (2014).

Descartes, Rene: *Meditationen*, übersetzt von Christian Wohlers. Meiner, Hamburg 2009.

Engstrom, Stephen: *The Form of Practical Knowledge.* Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009.

Fichte, J.G.: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre.* Meiner, Hamburg 1979.

Frey, Michael: »Abstrakte Körper«, in: Berger, C., Frey, M., Priesemuth, F. (Hrsg.), *Rechte des Körpers. Juristische, philosophische und theologische Perspektiven.* De Gruyter, Berlin, 2022, S. 61–73.

– »Relational Subjectivity. Private Language and The Paradox of Recognition«, in: Ribarevic, L., Vujeva, D. (Hrsg.), *Europe and the Heritage of Modernity.* Disput, Zagreb 2017, S. 265–283.

Forman, David: »Second Nature and Spirit: Hegel on The Role of Habit in The Appearance of Perceptual Consciousness«, in: *The Southern Journal of Philosophy* 48 (4) (2010), S. 325–352.

Gobsch, Wolfram: »Der Mensch als Widerspruch und absolutes Wissen. Eine hegelianische Kritik der transformativen Theorie des Geistes«, in: Kern, A., Kietzmann, C. (Hrsg.): *Selbstbewusstes Leben.* Suhrkamp, Berlin 2017.

– »Philosophieren als Sterben. Selbsterkenntnis und Versöhnung bei Hegel«, in: Kok, A., Oehl, T. (Hrsg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel.* Brill, Leiden 2018, S. 600–640.

– »The Idea of an Ethical Community. Kant and Hegel on the Necessity of Human Evil and the Love to Overcome It«, in: *Philosophical Topics* 42 (1) (2014), S. 177–200.

Haase, Matthias: »Am I You?«, in: *Philosophical Explorations* 17 (3) (2014), S. 358–371.

– »For Oneself and Toward Another. The Puzzle about Recognition«, in: *Philosophical*

– *Topics* 42 (1) (2014), S. 113–152.

Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II.* Werke Bd. 9, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

– *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.* Werke Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

– *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Werke Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

– *Phänomenologie des Geistes.* Meiner, Hamburg 2006.

– *Wissenschaft der Logik I.* Werke Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986

– *Wissenschaft der Logik II.* Werke Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

– *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I.* Werke Bd. 18, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

– *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Werke Bd. 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

– *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II.* Werke Bd. 17, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?* Reclam, Stuttgart 1992.

Kant, Immanuel: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten.* Meiner, Hamburg 1999.
– *Kritik der praktischen Vernunft.* Meiner, Hamburg 2003.
– *Kritik der Urteilskraft.* Meiner, Hamburg 2001.
– *Metaphysik der Sitten.* Werkausgabe Bd. VIII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977.
Kern, Andrea: *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten.* Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2006.
Kern, Andrea; Kietzmann, Christian (Hrsg.): *Selbstbewusstes Leben.* Suhrkamp, Berlin 2017.
Khurana, Thomas; Menke, Christoph (Hrsg.): *Paradoxien der Autonomie.* August Verlag, Berlin 2011.
Khurana, Thomas: »Paradoxes of Autonomy: On the Dialectics of Freedom and Autonomy«, in: *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy* 17 (1) (2013), S. 50–74.
Kierkegaard, Søren: *Die Krankheit zum Tode.* Diederichs, Düsseldorf 1957.
Knappik, Franz: *Das Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft.* De Gruyter, Berlin 2013.
Korsgaard, Christine M.: *Self-Constitution.* Oxford University Press, Oxford 2009.
– *The Sources of Normativity.* Cambridge University Press, Cambridge 1996.
– »The Activity of Reason«, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 83 (2) (2009), S. 23–43.
Kripke, Saul: *Wittgenstein on Rules and Private Language.* Blackwell, Oxford 1982.
Kroll, Renate (Hrsg.): *Metzler Lexion Gender Studies und Geschlechterforschung.* J.B. Metzler, Stuttgart 2002.
Malabou, Catherine: *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectic.* Routledge, New York 2005.
Marx, Karl: »Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: Marx, K.; Engels, F., *Werke* Bd. 13. Karl Dietz Verlag, Berlin 1971, S. 615–641.
– »Thesen über Feuerbach«, in: Marx, K.; Engels, F., *Werke* Bd. 3. Karl Dietz Verlag, Berlin 1958, S. 532–535.
Menke, Christoph: »Autonomie und Befreiung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), S. 675–694.
– »Ja und Nein. Die Negativität der Dialektik«, in: ders., *Autonomie und Befreiung.* Suhrkamp, Berlin 2018, S. 179–213.
– *Kritik der Rechte.* Suhrkamp, Berlin 2015.
Nuzzo, Angelica: »Freedom in the Body«, in: Williams, R. (Hrsg.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies in egelssHegel´s* Philosophy of Right. State University of New York Press, New York 2001, S. 111–123.
Pears, David: *The False Prison* (Vol. II). Clarendon Press, Oxford 1988.
Pinkard, Terry: *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism.* Cambridge University Press: Cambridge 2002.

Ripstein, Arthur: *Force and Freedom*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009.

Rödl, Sebastian: »Education and Autonomy«, in: *Journal of Philosophy of Education* 50 (1) (2016), S.84–97.

– »Intentional Transaction«, in: *Philosophical Explorations* 17 (3) (2014), S. 301–316.

– *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung über die Formen des endlichen Verstands.* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005.

– »Law as The Reality of Free Will«, in: Gabriel, M., Hogrebe, W., Speer, A. (Hrsg.), *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*. De Gruyter, Berlin (2015, S. 207–220.

– »Love and Justice«. Ms. (2016).

– »Reason and Nature, First and Second«, in: Hindrichs, G.; Honneth, A. (Hrsg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*. Klostermann, Frankfurt a. M. 2013, S. 119–130.

– »Selbstgesetzgebung«, in: Khurana, T., Menke, Ch. (Hrsg.): *Paradoxien der Autonomie*. August Verlag, Berlin 2011.

– *Self-Consciousness and Objectivity*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2018.

– »Self-Consciousness, Negation, and Disagreement«. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 117 (3) (2017), S. 215–230.

– »Selbsterkenntnis des Selbstbewegers«, in: Kern, A., Kietzmann, Ch. (Hrsg.), *Selbstbewusstes Leben*. Suhrkamp, Berlin 2017, 209–225.

– »The First Person and Self-Knowledge in Analytic Philosophy«, in: Renz, U. (Hrsg.), *Self-Knowledge. A History*. Oxford University Press, Oxford 2017, S. 208–294.

Rölli, Marc (Hrsg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. Wilhelm Fink, München 2004.

Rousseau, Jean-Jacques: *Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts*, übersetzt von H. Denhardt und W. Bahner. Reclam, Leipzig, 1988.

Thompson, Michael: »The Representation of Life«, in: ders., *Life and Action*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008, S. 25–82.

Tugendhat, Ernst: *TI KATA TINOΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Karl Alber, Freiburg/München 2003.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984.